



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. **Dorner** in Berlin,

Dr. **Ehrenfeuchter** und Dr. **Wagenmann** in Göttingen,

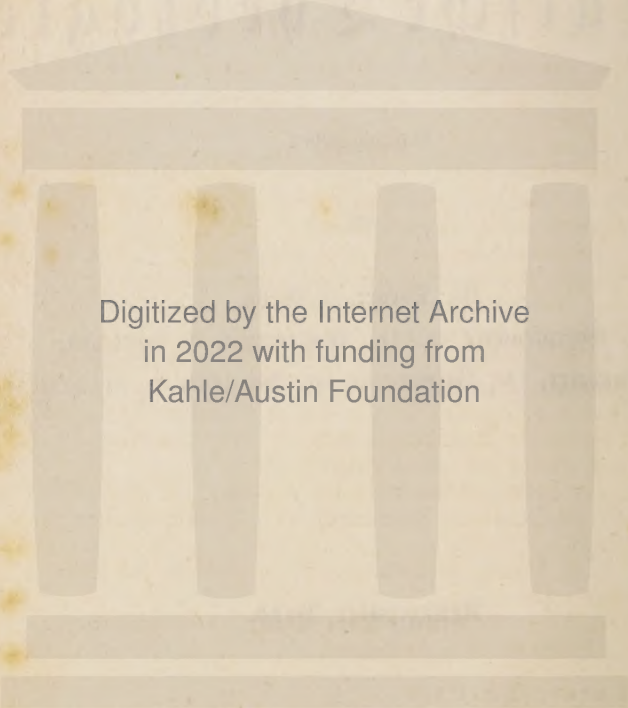
Dr. **Vanderer**, Dr. **Palmer** und Dr. **Weizsäcker** in Tübingen.

Neunzehnter Band.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1874.

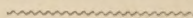


Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

I n h a l t.

	Seite
Schulz, die Christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik in der Gegenwart	1
Bartels, die biblische Lehre von der Taufe im Gegensatz zu der baptistischen entwickelt	69
Kluge, biblisch-theologische Studien	109
1. Ueber die Gleichnisse des Herrn. II Ζωή αἰώνιος. III Das Gewissen	
Stähelin, zur Paulinischen Eschatologie 1. Thess. 4, 13—17 im Zusammenhange mit der jüdischen Eschatologie untersucht	177
Bartels, die biblische Lehre von der Taufe im Gegensatz zu der baptistischen entwickelt. 2. Artikel	238
Krauß, über Toleranz	260
Hamberger, Versuch einer Auseinandersetzung mit den Herren Recensenten meiner Physica sacra	280
Röbler, die Staatslehre der Reformatoren	353
Wagenmann, kirchengeschichtliche Secularerinnerungen	392
Gloag, der freie Wille, mit besonderer Beziehung auf Scholten's gleichnamige Schrift	427
Solms-Hohensolms-Lich, Fürst Ludwig, die Frage an die Jünger: ihr aber, wer saget ihr, daß ich sei?	466
Kluge, das Gewissen, Nachtrag zum Aufsatz Jahrbücher XIX, 123	477
Röbler, sprachliche Bemerkungen über das Wort Gewissen	478
Bogt, noch einmal zur himmlischen Leiblichkeit	480
Dorner, zur Christologischen Frage der Gegenwart. Sendschreiben an Dr. Martensen in Kopenhagen und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen	529
Solms, Fürst Ludwig, über den Begriff zu welchem das Wort Wunder gehört	615
Nöldechen, zur Authentie, Chronologie und Commentierung zweier Briefe William Tyndale's	625
Anzeige neuer Schriften:	
v. Baer, historische Fragen mit Hülfe der Naturwissenschaft beantwortet	659
de Baudissin, Jahve et Moloch	662
Beecher, Vorträge über das Predigtamt	174
— ausgewählte Predigten	692
Bibelwerk, theologisch-homiletisches VI (Bücher Samuelis)	654
VII (Hesekiel)	656
Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu	669
Böhmer, Bibliotheca Wiffeniana	509
Broere, Hugo Grotius' Rückkehr zum katholischen Glauben	518
Christlieb, die besten Methoden der Bekämpfung des Unglaubens	330
Dechent, über das 1. 2. 11. Buch der sibyllin. Weissagungen	485
Dorner, Augustinus, sein theologisches System u.	150
Ebers, durch Gosen zum Sinai	136

	Seite
Frank, System der christl. Gewißheit II.	158
Friedrich des Frommen Briefe, von Kluckhohn	516
Gans, über Gedankengang zc. im Briefe des Jacobus	310
von der Goltz, die christlichen Grundwahrheiten	165
Guth, Pastoralspiegel	174
Heinze, die Sittenlehre des Descartes	520
Hesse, das Muratorische Fragment	141
Hirsche, Prolegomena zu einer Ausgabe der Imitatio Christi	487
Hoffmann, Antiochus IV. Epiphanes. König von Syrien	665
Hory, die Taufe als Kindertaufe	525
Immer, Hermeneutik des N. Testaments	667
Kahnitz, die deutsche Reformation	489
Kirche, die freie. Ein Wort für Trennung der Kirche und des Staates	344
Köhler, Luther und die Juristen	336
Körner, Behandlung der Religionspolitik im deutschen Staate	344
Köstlin, das Wesen der Kirche.	162
— Luthers Rede in Worms 1521	503
Kostrenčić, zur Geschichte der protest. Literatur der Südslaven	511
Krißler, Civitas christiana	684
Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation	312
Liber Psalmorum hebr. atque lat. ed. Tischendorf etc.	135
Lommatsch, Schleiermachers Lehre vom Wunder	172
Luther als deutscher Classifier	505
Martenjen, Katholicismus und Protestantismus	522
Maurenbrecher, Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit	496
Meier, Johannes, der Jünger, der nicht stirbt.	673
Melanchthonis, Ph., epistolae etc. ed. Bindseil	507
Meyer, krit.-erget. Commentar über das Neue Testament	484
Missionsnachrichten der Ostind. Missionsanstalten zu Halle.	329
Morrison, the recovery of Jerusalem.	138
Naturgeschichte, biblische. Calw.	660
Rippold, Richard Rothe, ein Lebensbild	154
Dehler, Theologie des Alten Testaments	308
Overbeck, über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie	333
Palestine, our work in	139
Palmer, evangelische Pädagogik	695
Paludan Müller, der Pfarrer und sein Amt	687
Pauli, die evangelischen Missionen in Afrika	329
Piper, die Zeugen der Wahrheit	674
Ranke, die römischen Päbste in den letzten 4 Jahrhunderten	512
Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments	482
Revue de théologie et de philosophie par Dandiran et Astié	514
Riezler, die literarischen Widersacher der Päbste	680
Rönsch, das Buch der Jubiläen	132
Schirmacher, Albert von Possemünster	311
Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte	671
Sohm, das Verhältniß von Staat und Kirche	340
Stade, de Isaiæ vaticiniis Aethiopicis diatribe	656
Stähelin, Erasmus Stellung zur Reformation	325
Strack, prolegomena crit. in Vet. Test. hebr.	134
Thomasius, die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs	677
Tyler, Ecclesiastes	657
Wangemann, die Berliner Mission im Koranna-Lande	326
Wolf, Lucas Geizkofler und seine Selbstbiographie	327



Die Staatslehre der Vorreformatoren,

dargestellt von

Dr. K. Köhler,

Prof. am Predigerseminar zu Friedberg.

Zur selben Zeit, wo die päpstliche Machtvollkommenheit theoretisch und praktisch ihren Höhepunkt erreicht hatte, beginnt die dagegen gerichtete Reaction. Sie ist zunächst eine politische, angeregt durch die wiedergefundene Anknüpfung an das classische Alterthum. Die Juristen fanden in den römischen Rechtsbüchern den Begriff einer schrankenlosen Kaisergewalt, welche, unabhängig von jeder Verleihung oder Anerkennung durch die Kirche, ihre Berechtigung lediglich aus dem Willen des souveränen Volkes herleitete. Und Aristoteles lehrte den Staat als die Vereinigung des Volkes zu einem umfassenden und in sich befriedigenden Leben (*κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρχου* ¹⁾) kennen, d. h. als die auf eigenem Rechte ruhende, mithin der Ergänzung oder Legitimation durch die Kirche nicht bedürftige Organisation des gesammten Volkslebens. So entwickelte sich im Gegensatz zu dem von den Päpsten angestrebten geistlichen Universalreiche die Idee der Selbstherrlichkeit des nationalen weltlichen Staates.

In gleicher Richtung mit der solchergestalt hervortretenden politischen Opposition bewegte sich eine andere, welche von religiösen und kirchlichen Tendenzen ihre Antriebe hernahm. Die gräuliche Entartung der Kirche und des Klerus, namentlich seit dem Eintreten der großen Kirchenspaltung, drängte alle ernstern Gemüther, auf Mittel zur Heilung zu sinnen. Ein solches glaubte man gefunden zu haben, indem man dem monarchischen Curialsystem das aristokratische Episkopalssystem, der schrankenlosen Papstgewalt das Recht des allgemeinen Concils entgegenstellte. Aber das Concil, das mußte sehr bald fühlbar werden, bedurfte, um sich dem Papstthum gegenüber geltend

¹⁾ Polit. III, 5, 14.

machen zu können, eines Rückhaltes, einer Autorität, wie solche in dem vielköpfigen Episkopate nicht gefunden werden konnte. Man suchte diesen Rückhalt in der Anlehnung an die weltliche Obrigkeit. Von ihr allein konnte noch die Rettung der Kirche ausgehen, seitdem diese von ihren berufenen Hütern und Pflegern so unverantwortlich verwüstet wurde. So kam es, daß von denen, die eine religiöse Erneuerung der Kirche als unerläßlich erkannten, das Recht und die Pflicht der Obrigkeit, in kirchlichen Dingen mitzuwirken, in den Vordergrund gestellt wurde. Der klerikalen Anschauung von der Kirche trat eine andere gegenüber, welche auch in dem weltlichen Stande ein zu selbstthätigem Handeln in der Kirche berechtigtes, ja für deren Heil mit verantwortlichem Glied des kirchlichen Organismus erkannte.

Beide Strömungen vereinigten sich darin, eine neue Anschauung vom Staate in mehr oder minder bewußtem Gegensatz gegen den kirchlichen Absolutismus, welchen das Papstthum vertrat, zur Geltung zu bringen.

In den Niederlagen, welche das französische Königthum der Curie bereitete, und in den Kämpfen hervorragender deutscher Kaiser des 14. Jahrhunderts, namentlich Ludwigs von Bayern, gegen die Päpste kam jene politische, in den Bestrebungen der Reformationsconcilien des 15. Jahrhunderts die religiöse Tendenz zur Befreiung des Staates von der Beherrschung durch die Kirche zum Ausdruck.

Neben diesen Kämpfen aber, welche auf dem Schauplatze des politischen Handelns geführt wurden, ging gleichzeitig ein stillerer, geistiger Kampf her. Hatte das Papstthum in Schriftstellern wie Augustinus Triumphus¹⁾, Aegidius Colonna von Rom²⁾, Tolomeo von Lucca, dem Fortsetzer von Thomas von Aquino's Werk *de regimine principum*³⁾ und Andern seine literarischen Sachwalter, so trat von der anderen Seite eine Reihe hochbegabter Verfechter der neuen Ideen vom Staate, seiner Aufgabe und Berechtigung auf den literarischen Schauplatz. Sie haben unzweifelhaft durch ihre Bekämpfung der kirchlichen Herrschaftsansprüche wesentlich dazu beigetragen, die Grundfesten der päpstlichen Macht in den Ueberzeugungen des Volkes zu erschüttern, und dadurch nachhaltiger als jene kirchlich-politischen

¹⁾ Ueber dessen *Summa de potestate papae* (um 1320) vgl. E. Friedberg in Dove's Zeitschr. f. Kirchenrecht, VIII, 93 ff.

²⁾ Erzbischof von Bourges. Auszüge aus dessen noch ungedruckter Schrift bei Friedberg, S. 81 f. a. a. D.

³⁾ Döllinger, *Papstfabeln des Mittelalters*, S. 90.

Kämpfe, welche ja größtentheils ohne unmittelbares Resultat oder selbst mit scheinbaren Siegen der Curie geendet haben, dafür gewiß, eine neue Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat vorzubereiten. Als Philipp der Schöne im Conflict mit Bonifacius VIII. stand, schrieb ein Ungenannter zur Vertheidigung des Königs und zur Widerlegung der Bulle *Donum tunc* einen Tractat *de utraque potestate*¹⁾. Ferner trat für den König der Dominicaner Johann von Paris mit seiner Schrift *de potestate regia et papali*²⁾ in die Schranken. Ein weiteres beachtenswerthes Erzeugniß dieser Literatur ist die Schrift *Somnium viridarii*, welche unter dem König Karl V. (1364—1380) entstand. Streng monarchisch wie die ganze innere Politik dieses Königs sind die kirchenpolitischen Anschauungen, welche in der genannten Schrift einer seiner hohen Beamten auf seine Veranlassung verkündigte³⁾.

Wahrscheinlich um dem Kaiser, Heinrich VII. bei seinem Römerzuge (1309—1311) den Weg zu bahnen⁴⁾, schrieb in Italien Dante Alighieri sein Werk *de monarchia*, eine hoch ideale Apologie des Kaiserthums gegen die Herrschaftstendenzen der Kirche. Ludwig

1) Bei Goldast, *monarchia* S. Imp. Rom. II. 95. Daß der Verfasser nicht, wie dort angegeben, der Erzbischof von Bourges *Vedres de Roma* sein kann, erweist Böllinger, *Papstfabeln*, S. 90, Anm. Vgl. über den Ursprung der Schrift Friedberg, S. 81 f. a. a. T. Sie ist später auf Ersuchen des Königs Karl V. von dessen *Maitre de Requetes* Raoul von Praelles ins Französische übersezt worden (Goldast, *monarch.* I, 39 seqq.)

2) In Schardii *sylloge historico-politico-ecclesiastica*, p. 113 sqq. Johann von Paris wurde später wegen einer bedentlichen Lehre über die Transsubstantiation in Untersuchung gezogen und zum Stillschweigen verurtheilt. Er starb 1304 in Rom, wohin er appellirt hatte. Moreri, *Grand dictionnaire histor.* Art. Jean de Paris.

3) Philothei Achillini, *consilium regis, somnium viridarii de praedicatione regia et sacerdotali*. Goldast l. c. II. 58 seqq. Die Form der Darstellung ist ein allegorischer Traum, welchen der Verfasser in einem *viridarium amoenum* erlebt; daher der Titel (der Traum im Lustgarten). Die geistliche und die weltliche Gewalt klagen dem König, daß ihre Diener vielfach in Streit lebten, und bitten ihn um Herstellung des Friedens. Der König fordert sie auf, ihre Ansprüche gesprächsweise vor ihm geltend zu machen. Als Sachwalter werden ein *miles* und ein *clericus* bestellt. Der Name des Verfassers ist Philipp von Mazieres. (Friedberg S. 80 a. a. T. vgl. Moreri l. c. Art. Achillini.) Er schöpft aus Decans weiter unten zu nennender *Disputatio*.

4) Friedberg, S. 76 a. a. T. Vgl. über die Abfassungsgzeit der Monarchie Begele, Dante Alighieri's Leben und Werke, S. 296 p. Nach Fehmer (über Dante's Monarchie, Halle 1866) wäre sie schon 1298 verfaßt.

von Bayern fand einen unerschrockenen, in der Führung der scholastischen Waffen wohlerfahrenen Verfechter seiner Sache in dem englischen Provincial des Minoritenordens Wilhelm von Occam, welcher mit anderen Genossen seines Ordens, weil sie — im Anflang an gewisse lezerische Richtungen des Zeitalters und in starkem Widerspruch mit dem Geiste des päpstlichen Hofes — die vollkommene Armuth Christi und daher die Pflicht gänzlicher Besitzlosigkeit für ihren Orden behauptet hatten, von Johann XXII. gebannt worden war und bei dem Kaiser Schutz suchte. Sein Hauptwerk ist die *Disputatio de potestate ecclesiastica et seculari*. Von deutscher Seite trat für den Kaiser der Domherr zu Mainz, Würzburg und Bamberg, zuletzt Bischof von Bamberg, Rupold von Babenberg (gest. 1362) in die Schranken; in seinem Werke *de juribus regni et imperii Romanorum* führte er, principiellen Conflicten ausweichend, aber verständig und gründlich von dem Boden des positiven Rechtes und der geschichtlichen Thatfachen aus den Nachweis, daß die höchste weltliche Gewalt Niemand über sich habe als Gott allein. Während die beiden Genannten den gegebenen kirchlichen und rechtlichen Boden nicht verlassen, verfährt weit radicaler als sie der Italiener Marsilius (von Maynardina) aus Padua, ein mehr aristotelisch als christlich gebildeter Mann, wie er nicht mit Unrecht genannt worden ist¹⁾. Unter dem Einfluß der Streitigkeiten zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Bonifacius VIII. verfaßte er zu Paris, wo er an der Universität lehrte, in Gemeinschaft mit seinem Freunde Johann Glandone den *Defensor pacis*, ein Werk, welches in der kräftigen Weltendmachung der antiken Staatstheorien das Mittel zur Erhaltung des Friedens zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt nachzuweisen sucht. Beide Verfasser überreichten ihre Arbeit dem Kaiser Ludwig, welchem sie ihren literarischen Beistand zur Bekämpfung des Papstthums anboten und bei welchem sie Aufnahme und Schutz fanden.

Zur Zeit der reformatorischen Concilien traten die Führer der episcopalistischen Partei in der Kirche, Heinrich von Hessen, Zabarella, Dietrich v. Riem (Bischof von Verden, dann von Cambray), Gerson, Willh. Ric. v. Cusa u. s. w., endlich noch während der Baseler Kirchenversammlung der spanische Bischof Andreas von Magora, sämmtlich zugleich für das kirchliche Aufsichts-

¹⁾ Vgl. Friedberg, S. 111 ff. a. a. O. Homo aristotelicus magis quam christianus nennt ihn Pighius (hierarch. eccl.) a. a. O.

und Reformationsrecht des Staates ein. Eben daher erwarteten Wiclif und Hus die Heilung der Schäden der Kirche. Als Politiker verfocht unter Friedrich III. Aeneas Silvius, ehe er in das päpstliche Lager überging, die Rechte des Kaiserthums gegen die Curie, desgleichen mit rücksichtsloser Schärfe Gregor von Heimburg ¹⁾. Auch der Jurist Antonius de Rosellis aus Arezzo (Geheimschreiber Friedrichs III.) trat damals, wie man sagt, gereizt dadurch, daß ihm vom Papste der Cardinalsstuhl versagt worden war, für das Kaiserthum auf ²⁾. Endlich noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts vertheidigte Jakob Almain, Prof. der Theologie in Paris, die Rechte des französischen Königthums (Ludwig XII.) und des Bisantischen Concils (1511) gegen die curialistischen Tendenzen, deren überzeugter Vertreter damals der Cardinal Cajetan war (in seinen Tractaten de auctoritate Papae et concilii). Seine *Expositio de suprema potestate ecclesiastica et laica* ³⁾ zeigt indessen einen merkwürdigen Rückgang gegen die Erzeugnisse der reformatorischen Richtung aus ihrer Blüthezeit. Ohne Neues zu Tage zu bringen, stützt sich Almain lediglich auf Occam, dessen großer Verehrer er war, unter vielen Zugeständnissen an die übermächtig gewordene curialistische Richtung und mit dem sichtlichen Bemühen, die principielle Schärfe des Gegensatzes zu verhüllen.

Wir versuchen im Nachfolgenden, die Anschauungen vom Staate, dessen Wesen, Aufgabe und Recht, wie sie von den Theologen und Politikern der bezeichneten Richtung entwickelt worden sind, in zusammenfassender Darstellung aus ihren Schriften zu reproduciren. Dabei wird zunächst die politische, sodann die kirchliche Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus ins Auge zu fassen sein.

I. Die politische Opposition.

1. Ursprung und Aufgabe des Staates.

Den Ursprung der Staatsgewalt suchen die Schriftsteller dieser Richtung theils nach der auch vom kanonischen Rechte anerkannten Anschauung des römischen Rechts in dem Vertrag und der Verleihung von Seiten des

¹⁾ Namentlich in der gelegentlich seiner Sendung nach Rom 1446 verfaßten *Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes Christianos*. Goldast I, 557 seqq.

²⁾ *Monarchia sive tractatus de potestate Imperatoris et Papae*. Goldast I, 253 seqq. Vgl. Moréri, dict. hist. Art. Roselle.

³⁾ Goldast I, 588 seqq. Vgl. über Almain Bayle, dictionn. hist. Art. Almain.

Volkcs, theils tiefer, im Anschluß an Aristoteles, in der aus der geselligen Natur des Menschen sich ergebenden sittlichen Nothwendigkeit. Im ersteren Sinne lehrt Decan¹⁾: es ist das natürliche Recht jedes Volkes, das keinen Regenten hat, sich einen solchen zu geben, weshalb im römischen Reiche die Wahl des Kaisers durch das Volk oder das dieses repräsentirende Heer geschah. Daß der König seine Gewalt vom Volke empfangt, lehren gleichermaßen der Verfasser des *Somnium viridarii*²⁾, Marcellus, Almain³⁾. Die Staatsgewalt, sagt Marcellus von Padua, ruht auf der Gesamtheit der Bürger; das Volk ist Gesetzgeber, beziehungsweise die Mehrheit, welche immer vernünftig ist⁴⁾. Das Volk überträgt dem Regenten die Regierungsgewalt, für welche jener der Gesamtheit verantwortlich ist⁵⁾ und welche er nur nach Maßgabe des Gesetzes, d. h. des Gemeinbewillens Aller, ausüben darf⁶⁾. Mit tieferer Einsicht in die organische Natur des Staates führt Dante aus⁷⁾: der letzte Zweck alles politischen Zusammenlebens der Menschen ist, daß die in der menschlichen Natur liegende intellectuelle Kraft (*vis intellectiva*) sich allseitig entwickle und auswirke. Dies kann nicht in einem einzelnen Individuum geschehen, sondern nur in einem Organismus mannigfach begabter Einzelwesen, woraus sich ergibt, daß die intellectuell begabteren Individuen eine natürliche Vorherrschaft über die minder begabten haben müssen⁸⁾. Ähnlich ist der Gedankengang des im Uebrigen der päpstlichen Richtung angehörenden Fortsetzers von Thomas von Aquinas's Büchern *de regimine principum*. Da die Menge eines Leiters nothwendig bedarf, so nehmen diejenigen Menschen, die durch Tugend und Rechtschaffenheit hervorragen, die Leitung in die Hand und üben sie nach gewissen Gesetzen⁹⁾. Auch Marcellus redet davon, daß der Staat sich allmählich aus der

¹⁾ *Decisiones questionum* VIII. Goldast II. 313 seqq., qu. 8. c. 3.

²⁾ *Populus, a quo [Imperator] suam recipit potestatem.* *Somn. virid.* p. 124 l. c.

³⁾ *Expos. de supi. potest.* p. 635: *Rex nullam habet potestatem nisi a populo.* — p. 640: *communitas volentium ad invicem vivere.*

⁴⁾ *Def. pac.* I, 12. 13. — ⁵⁾ *Ib.* I, 15. 18. — ⁶⁾ *Ib.* I, 11.

⁷⁾ *De monarch.* lib. I, in Schardii *sylloge historico-politico-ecclesiast.* p. 81.

⁸⁾ *Et quia potentia illa [intellectiva] per unum hominem — tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota haec potentia actuetur.* — *Ex quo jam innotesceit illud politice, intellectum scilicet vigentes aliis naturaliter principari.*

⁹⁾ *L. cit.* III, 5.

Familie entwickelte per hominum rationem et experientiam¹⁾, also auf organischem Wege, wenn auch unter bewußter Mithülfe der menschlichen Intelligenz, zu Stande komme. In einer staatlichen Gemeinschaft zu leben, — sagt Johann von Paris²⁾ — ist dem Menschen nothwendig, weil er ein animal civile et politicum ist. Das staatlose Leben vor Belus und Minus, den ersten Staatsgründern, war kein menschliches, sondern ein thierisches Dasein. Die homines magis ratione utentes haben die Uebrigen zur staatlichen Gemeinschaft vereinigt und diese mit bestimmten Gesetzen umgeben.

Der Widerspruch der letzteren Anschauung mit der schließlich auf die menschliche Willkür hinauskommenden Vertragstheorie scheint nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Je nachdem die eine oder die andere Grundanschauung im Hintergrund stand, gestaltete sich die Bestimmung des Staatszweckes verschieden. Die Einen reden davon, daß der Staat, wenn nicht ausschließlich, doch vorwiegend zur Bestrafung der Bösen und Erhaltung des äußeren Friedens, des unge störten Nebeneinanderlebens der Menschen vorhanden sei³⁾, — eine Anschauung, welche auf gleichem Boden mit der Vertragstheorie steht: der Staat ist dann die Association zur gegenseitigen Sicherung des Lebens und Eigenthums. Andere dagegen schreiben, in der Weise Dante's und im Anschluß an Aristoteles, dem Staat eine höhere und umfassendere Aufgabe zu. Er ist die Alles umfassende Organisation des menschlichen Gemeinlebens; sein Zweck ist das bene vivere (schließt also alle Beziehungen des gemeinsamen menschlichen Daseins in sich⁴⁾). Als eine *communitas perfecta* ist er auf den gesammten menschlichen

¹⁾ Def. pac. I, 3.

²⁾ De potest. regia et pap. c. 1.

³⁾ Somn. virid. p. 126: Ad hoc videtur [principatus] principaliter institutus, ut corrigat et puniat delinquentes. Si enim in aliqua communitate nullus pro delicto seu culpa puniri debeat, monitor ad bonum et doctor sufficeret et principatus omnis superfluous videretur. Lex enim videtur institui non propter bonos, sed propter malos, puniendos et corrigendos, teste Apostolo 1 Tim. 1. — Almain, expos. p. 589: Finis alterius [potestatis laicae] est, ut ordinateur homines ad pacificam cohabitationem. — D. p. 642. Ad hoc videtur [princeps] principalissime esse constitutus, ut corrigat et puniat delinquentes. — propter mutuum tranquillamque conversationem ordinatur in fovendam et discordias dissidiisque sedanda.

⁴⁾ Marsil. Patav. l. c. I, 4. Der Staat ist die perfecta communitas omnium habens terminum per se sufficientem. — Est enim perfecta communitas instituta est et necessitas, omnium quae sunt et sunt per se constituta communitatem in ea.

Lebenszweck, das gemeine Wohl in seinem ganzen Umfange gerichtet¹⁾. Außer dem Schutz gegen Unrecht und Gewalt wird daher dem Staate eine eigentliche Culturaufgabe zugeschrieben²⁾. Ohne den Widerspruch mit ihrer Grundanschauung wahrzunehmen, kommen übrigens auch die Vertreter der letzteren Auffassung nicht darüber hinaus, daß sie den Staat erst in Folge der Sünde entstanden sein lassen³⁾. Selbst Dante betrachtet den Eintritt des Staates (und der Kirche) als eine Folge der Sünde⁴⁾. Nur der Fortsetzer Thomas von Aquino's redet davon, daß zwar die Herrschaft durch Zwang (*per modum servilis subjectionis*), nicht aber der Verus der Staatsleitung (*das officium consulendi et dirigendi*) an sich eine Folge der Sünde sei, und daß es darum auch ohne den Sündenfall zur Staatsgründung gekommen sein würde⁵⁾.

Uebereinstimmend findet sich überall der Gedanke einer der Staatsordnung an und für sich und abgesehen von kirchlicher Verleihung innewohnenden Berechtigung. Häufig wird derselbe in der Form ausgesprochen: es hat schon vor der Erscheinung Christi im Heidenthum Könige mit rechtmäßigem Verufe⁶⁾, ein *verum dominium temporale* gegeben⁷⁾, denn dasselbe ist nicht abhängig von dem Tauf-

¹⁾ Joh. de Paris. I. c.: *Regnum est regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno.* (Sine communitas perfecta ist eine solche, quae sufficere potest ad totam vitam.

²⁾ Vgl. die Einzelzwecke, die Marsilius *del. pac.* I, 4 aufzählt, wie die Entwicklung nützlicher Künste, Erhaltung der Eintracht u. s. w. In zweiter Linie erkennen übrigens auch die Schriftsteller, die den Staat hauptsächlich nur auf den Rechtsschutz beschränken wollen, ihm eine derartige Aufgabe zu. So Somn. *virid.* p. 126: — *quales artes et a quibus in communitate sibi subiecta debeant exerceri, omnium virtutum actus praecipere et multa alia.* Almain. p. 642: *operationes quarumcumque virtutum praecipere.* Schon Thomas von Aquino war darin vorausgegangen.

³⁾ *Del. pac.* I. 6. *Fuit [primus homo Adam] creatus — in statu innocentiae seu iustitiae originalis et etiam gratiae. — In quo si permansisset, nec sibi aut suae posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio. — Aut. de Rosellis I. c. p. 314: Si homines stetissent in statu innocentiae, necessariae potestates non fuissent, quae sunt inductae ad vindictam malorum, laudem vero bonorum.*

⁴⁾ *De mon. lib.* 3, p. 97 I. c. — ⁵⁾ *De regim. princip.* III, 9. IV, 3.

⁶⁾ Occam, *decis. quaest.* VIII I. c. (qu. 5, c. 4). Ähnlich Somn. *virid.* p. 170 *ante fuit regnum quam Apostolatus.* — Occam, *dial.* p. 891: *extra Ecclesiam est gladii potestas, aliter enim nullus paganus fuisset vere princeps.*

⁷⁾ Occam I. c. p. 896: *Quod apud infideles est verum dominium temporale et vera potestas gladii, — ad hoc adducunt auctoritates tam V. quam N. T.*

Charakter seines Trägers¹⁾; die jetzigen Könige sind die Rechtsnachfolger jener schon vor dem Eintritt der Kirche im Besitz der Staatsgewalt gewesenen Herrscher²⁾. Die Staatsgewalt wird ferner, und darin liegt ein sehr bedeutsamer Fortschritt über den mittelalterlichen Feudalstaat, erkannt als eine einheitliche und untheilbare³⁾ — nur Alain macht das Zugeständniß, daß es unbeschadet des Staatszweckes innerhalb des Staatsgebietes öffentliche Gewalten geben könne, welche nicht aus der obersten Gewalt fließen⁴⁾ — und als eine solche, die sich über sämtliche Bewohner des Staatsgebietes erstrecke⁵⁾, also keine Exemtionen, wie sie das kirchliche System forderte, zulassen könne.

2. Das Kaiserthum.

Ihren Einheits- und Gipfelpunkt hat die weltliche Macht in dem Kaiserthum. Im Gegensatz zu der von den Päpsten angestrebten Weltherrschaft und im Anschluß an altrömische politische Gedanken wird von den Schriftstellern unserer Richtung der Kaiser als der Inhaber einer weltlichen Universalmonarchie beschrieben. Merkwürdigerweise hat sich gerade in der Zeit, wo das Kaiserthum bereits durch den Sturz der Hohenstaufen seine Katastrophe erlebt hatte und in unaufhaltsamem Niedergang begriffen war, die theoretische Ansicht von seiner Macht und Bedeutung bis ins Ungemessene gesteigert. Das Kaiserthum, um welches sich die kirchlich politische Controverse, die uns beschäftigt, drehte, war nicht mehr eine reale Macht, wie das der Hohenstaufen und der früheren Kaiserdynastien, sondern eine doctrinäre Abstraction, entlehnt aus der wieder eröffneten Kenntniß des Alterthums⁶⁾.

(Abraham, Hiram. Anerkennung der Obrigkeit durch Johannes den Täufer und Jesus, Pilatus). — Alain l. c. p. 625.

¹⁾ Alain ib. p. 589.

²⁾ Occam, de jurid. Imperat. in caus. matrimonialib., Goldast I, p. 21: Quare et nunc Imperator omnem jurisdictionem et potestatem, qua praedecessores sui infideles vel fideles praesliti extiterunt, de jure absque diminutione qualibet noscitur possidere: aliter enim verus successor Imperatorum Romanorum censi non deberet.

³⁾ Def. pac. I, 17: In civitate unica seu regno unico esse oportet unicum tantummodo principatum.

⁴⁾ Exposit. p. 642.

⁵⁾ Occam, dialogus de potest. imperiali et papali. Gold. II, 513.

⁶⁾ Sehr gut führt dies aus Sismondi, hist. des républ. italiennes, tom. IV, p. 297 ss.

Der begeistertste Verfünder dieser Idee ist der Italiener Dante. In seinem Werke über die Monarchie entwirft er ein erhabenes Idealbild des Kaiserthums, wie es seinem Geiste vorschwebte, freilich ohne zu erkennen, daß ein Kaiserthum in diesem Sinne niemals bestanden hat und daß gerade jetzt der Zug der Zeit auf ganz entgegengesetzte Ziele hinaus ging. In seinem ersten Buche ¹⁾ behandelt Dante die Frage über die Nothwendigkeit der Monarchie, d. h. der weltlichen Universalherrschaft, und entscheidet sich unbedingt für diese Nothwendigkeit. Seine hauptsächlichsten Argumente sind, abgesehen von dem speculativen Unterbau, worauf er sie gründet, folgende:

Wo von einer Mehrheit von Einzelwesen ein einheitlicher Zweck verfolgt wird, da muß — nach Aristoteles — ein oberster Leiter sein. Dies ist bei dem Menschengeschlechte der Fall, folglich bedarf es der Monarchie. Ferner das menschliche Geschlecht ist zur Aehnlichkeit mit Gott bestimmt: es wird ihm um so ähnlicher, je mehr es Eins wird, gleichwie er Eins ist; folglich muß, um Zwietracht und Spaltung zu verhüten, in seiner Mitte eine oberste richterliche Instanz sein. Die Monarchie giebt die sicherste Bürgschaft, daß Gerechtigkeit auf Erden bestehe; denn da es für die Herrschaft des Monarchen (Kaisers) keine andere Grenze giebt als den Ocean, so kann er in keiner Weise selbstfüchtige Interessen haben und ist also am besten geeignet, die Gerechtigkeit zu handhaben. Als der Diener Aller (*minister omnium*) wird er darüber wachen, daß die niederen Gewaltträger, deren Gewalt und Fürsorgepflicht nur aus der seinigen abaeleitet ist ²⁾, dieselbe nicht mißbrauchen und somit die drei berechtigten Staatsformen (nach Aristoteles) in die Tyrannei, Oligarchie oder Demokratie ausarten. Berechtigte Eigenthümlichkeiten der einzelnen Nationen und Reiche wird der Kaiser nicht zerstören; aber für die gemeinsamen Angelegenheiten der Menschheit muß es eine gemeinsame Leitung, einen alle Einzelwillen beherrschenden obersten Willen geben, wie denn überhaupt unter allen Umständen die Einheit das Beste ist: die Sünde besteht letztlich nur darin, sich aus der Einheit in die Vielheit zu verlieren (*progredi ab uno spreto ad multa*).

¹⁾ Schard. syll. p. 80 seqq.

²⁾ Per prius et immediate monarchiae inest cura de omnibus, aliis autem principibus per monarcham, eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendit. So wird die curialistische Theorie, welche alle Kirchengewalt als ursprünglich im Papste ruhend und von ihm an die (zu partem sollicitudinis berufenen) niederen Amtsträger delegirt betrachtet, auf das politische Gebiet übertragen.

In dem nämlichen Sinne hat später ein anderer italienischer Poet, Petrarca, den Kaiser Karl IV., als er sich zum Römerzuge erhob, als den Retter der kranken Welt, den Erneuerer der Freiheit und des Friedens auf Erden begrüßt, denn das sei die Pflicht seines kaiserlichen Amtes ¹⁾.

Ganz verwandten Gedanken begegnet man bei Occam ²⁾. Der Zweck der obrigkeitlichen Gewalt — daß die Bösen in Zaum gehalten werden und die Guten in Frieden leben — wird am besten erreicht, wenn die ganze Menschheit ein oberstes Haupt hat. Denn der Kaiser, dem Alle unterworfen sind, kann auch die Mächtigen zur Rechenschaft ziehen, wenn sie den Frieden der Schwachen stören. Die Menschheit ist dazu bestimmt ein einziges Volk, eine Heerde, einen Leib, ein Reich zu bilden nach den Worten des Apostels: wir sind alle ein Leib in Christo. Nur durch die Bosheit der Menschen werden die Völker von einander geschieden. Hinsichtlich der dem Kaiser beiwohnenden Machtfülle waren die römischen Juristen, gestützt auf die römisch-rechtliche Anschauung, wonach der Kaiser von den Gesetzen entbunden (*legibus solutus*) sei und jede seiner Willensäußerungen die Kraft eines Gesetzes habe (*quod principi placuit, legis vigorem habet*), geneigt, sie für absolut, nur durch das göttliche und natürliche Recht beschränkt zu erklären. Nach der kanonistischen Ansicht jedoch, zu welcher Occam mehr neigt, war die kaiserliche Machtvollkommenheit eine beschränkte: sie reiche nur so weit, als die öffentliche Wohlfahrt es erfordere, denn die Gesetze dürfen kein anderes Ziel haben als das öffentliche Wohl ³⁾. Die Gehorsamspflicht der Unterthanen erstreckte sich daher nicht weiter, als die Zuständigkeit des Kaisers reiche, und es sei nicht jeder Ungehorsam gegen dessen Befehle, auch in erlaubten Dingen, an sich als Sünde zu betrachten. — Das Verhältniß des Kaisers zu den Landesfürsten bestimmte man so ⁴⁾.

¹⁾ Franc. Petrarcae epistolae, Gold. I. c. 1348 seqq.: *Mundus aeger medico caret. — Tu, pater imperii, diutam [imperii libertatem] restaurabis. — Pax e mentibus lapsa morbidum, tu illam in sua sede restitues. Ad hoc enim natus, huic officio destinatus es, ut reipublice deformitates aboleas etc.*

²⁾ Dial. de potest. imper. et papali I. c. 871 seqq.

³⁾ Teste Isidoro dist. 4, c. erit autem (ib. p. 923). — Vgl. auch Almain, p. 642: *Secundum Aristotelem primo politicorum, melior est principatus liberorum quam servorum.*

⁴⁾ Lup. de Babenberg, de iurib. regni et imp. Rom. c. 15 (Schard. p. 203).

daß den Vekteren zwar in ihren Staaten die unmittelbare Jurisdiction zustehe, dem Kaiser aber eine *jurisdictio mediata*, kraft deren er in Fällen der Appellation, sowie der Pflichtverletzung durch den Regenten oder der Rechtsverweigerung eingreifen könne. Jedenfalls gehen die Befehle des Kaisers denen der Könige und sonstigen niederen Landesherren vor ¹⁾).

Von der päpstlichen Partei wurde die Rechtmäßigkeit des Kaiserthums bestritten: das römische Reich entstand durch Eroberung, also durch rechtlose Gewalt; die unterworfenen Völker waren in ihrem Rechte, indem sie ihre Freiheit gegen die erobernden Römer beschützten, und können sich auch jetzt mit Recht der kaiserlichen Herrschaft entziehen. Ueberdies sind dieser nicht einmal alle Völker unterworfen ²⁾). Dagegen behaupteten die Anhänger des Kaiserthums: das römische Volk war als das tugendhafteste und edelste von allen zur Welt Herrschaft berechtigt, hat auch nicht aus Eroberungssucht, sondern um der Welt die Wohlthat des allgemeinen Friedens zu sichern, nach derselben gestrebt ³⁾). Auch ist die Unterwerfung der Völker dadurch, daß die Unterworfenen nachträglich zugestimmt haben, legitimirt worden und kann nicht mehr gewaltsam rückgängig gemacht werden. Dabei wurde die Fiction festgehalten, daß alle Königreiche dem römischen Reich unterthan seien ⁴⁾).

Fast am ausschweifendsten hat noch zu Friedrichs III. Zeit Aeneas Silvius in seiner, diesem gewidmeten Schrift *de ortu et autoritate Imperii Rom.* ⁵⁾ die Machtfülle des Kaiserthums beschrieben. Er bekämpft die unglaubliche Anmaßung derer, die zu behaupten wagen, daß der Kaiser den Gesetzen untergeben sei oder daß sie ihrerseits vom Reiche eximirt seien: dergleichen Exemtionen konnte der Kaiser gar nicht geben, so wenig als Gott sich selbst in seiner Macht beschränken oder einen ihm Gleichen schaffen kann. Der Kaiser ist Oberherr über alle Könige, er ist ihr höchster Richter, kann von ihnen die Heeresfolge fordern u. s. w. Er hat das Obereigenthum über allen Besitz, er giebt lediglich nach seinem Ermessen Gesetze (und zwar der ganzen Welt) und hebt sie auf, ist aber selbst nicht daran gebunden; vielmehr mildert er die Strenge des Rechtes durch die Willigkeit (*aequalitas*, *ἐνυλάττω* nach Aristoteles). Und man darf nicht sagen, daß der Kaiser mit den Fürsten zusammen mehr Macht

¹⁾ Occam l. c. 918. — ²⁾ Ant. de Rosell., Gold. I, 537 seqq.

³⁾ Ibid. p. 543. — ⁴⁾ Occam, 904 seqq.

⁵⁾ Bei Schardius, syll. p. 391 seqq.

besitze als der Kaiser allein; vielmehr ist alle Macht lediglich in seiner Person vereinigt. Gegen Gewaltmißbrauch von seiner Seite giebt es kein Mittel als Vorstellungen und Bitten; ja es ist besser, materielles Unrecht zu leiden, als durch Beschwerden dagegen das Ansehen der höchsten Gewalt zu erschüttern.

Es begreift sich leicht, wie ein Mann, der von Gedanken solcher Art erfüllt war, nachdem die Erfahrung ihn belehrt, daß von dem Kaiserthum deren Verwirklichung nicht mehr zu erwarten war, sich nachmals auf die Seite des Papstthums wenden konnte, um dort demselben Weltherrschaftsideale nachzustreben ¹⁾.

Den Anschauungen der kaiserlich gesinnten Schriftsteller von der Monarchie standen diejenigen der französischen Politiker entgegen. Das Selbstbewußtsein des französischen Königthums ließ es nicht zu, auch nur theoretisch eine Unterordnung unter eine auswärtige Macht anzuerkennen. Von den französischen Vertretern der politischen Opposition wurde daher behauptet: das Königreich Frankreich bildete einen mit dem römisch-deutschen Reiche vollkommen gleichberechtigten Theil der Monarchie Karls des Großen. Der König von Frankreich ist darum in seinem Reiche dasselbe, was der Kaiser in dem seinigen ²⁾. Grundsätzlich wurde unter Berufung auf Augustin, welcher der römischen Weltherrschaft nicht günstig gewesen, die Nothwendigkeit einer einheitlichen Spitze der Menschheit geleugnet: diese sei weder im göttlichen Rechte noch in der menschlichen Natur begründet ³⁾. Besser sei es, daß jedes Reich von seinem eigenen König beherrscht werde ⁴⁾. Die Weltherrschaft der römischen Kaiser sei eine ungerechte gewesen ⁵⁾. Auch seien unter den Königen, welche die Oberherrschaft des Kaisers

¹⁾ Greifbare Vorschläge für eine Reform der Reichsverfassung im Sinne der Concentration und Befestigung der obersten Reichsgewalt entwickelte Nic. v. Cusa in seiner Schrift *de catholica concordantia* (von Cap. 29 des letzten Buches an, Schard. *syll.* p. 381 *seqq.*). Aber eben weil er erreichbare Ziele verfolgen will, stehen seine Projecte durchaus nicht auf dem streng monarchischen Boden, den die Doctrinäre der kaiserlichen Partei einnehmen. Sie verlassen nicht den Standpunkt der Adelsaristokratie, gehen auch nicht über die Grenzen des deutschen Kaiserthums hinaus. Jährliche Wiederholung der Reichstage, Schaffung einer Anzahl von Reichsgerichten, bessere Regelung der Kaiserwahl u. dgl., endlich Herstellung eines einheitlichen Reichsbeeres sind die Reformen, von denen er die Heilung der tief zerrütteten Zustände im Reich erwartet.

²⁾ *Somn. virid.* p. 70. — ³⁾ *Joh. de Paris.* l. c. cap. 3.

⁴⁾ *Melius est plures pluribus regnis dominari quam unum toti mundo.* *ib.* c. 22.

⁵⁾ *Somn. virid.* p. 85.

nicht anerkannt haben, etliche von der Kirche als Heilige verehrt worden, wie der heilige Ludwig von Frankreich und manche Könige von England, wie überhaupt der Papst es ohne Widerspruch geschehen lasse, daß viele Könige sich dem Kaiserthum nicht unterwerfen. Mehrere Argumente suchten die kaiserlich Gesinnten durch die Gegenseinde zu entkräften: jene Könige haben nicht gesündigt, da sie in gutem Glauben gehandelt haben, der Papst aber ist nicht verbunden, den Königen und Fürsten über alle und jede sittliche Fragen Anweisung zu geben, da er dazu gar nicht im Stande wäre¹⁾. Und wenn manche Könige dem Kaiser nicht *de facto* unterworfen sind, so hören sie darum nicht auf, es *de jure* zu sein²⁾.

Abgesehen jedoch von dieser Differenz sind die Schriftsteller der französischen wie der kaiserlichen Richtung einverstanden in der Tendenz, die weltliche Gewalt der kirchlichen unabhängig gegenüber zu stellen. Das römische Volk, sagten die Kaiserlichen³⁾, hat die Welt Herrschaft mit gutem Rechte erworben und sie auf den Kaiser übertragen, und zwar ehe die Kirche vorhanden war, so daß von dieser das Kaiserthum seine Legitimation nicht herzuleiten hat. Von Seiten der Franzosen aber gleichwohl die Ablehnung der kaiserlichen Obergewalt theilweise gerade in dem Interesse, die Unabhängigkeit ihres Königthums von dem Papstthum desto sicherer zu stellen. Wenn der Kaiser auch dem Papste untergeben sein sollte, hieß es, so sind es darum nicht auch die übrigen Fürsten: wenn der Kaiser seine Bestätigung vom Papste erhält, so doch nicht der König von Frankreich, welcher durch Erbrecht herrscht⁴⁾.

3. Die gegenseitige Selbstständigkeit der Gewalten.

Aus allem Bisherigen ergab sich, daß das Verhältniß der beiden Gewalten zu einander nur als das der gegenseitigen Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gedacht werden konnte. Dante ist derjenige, der zuerst mit principieller Entschiedenheit die Selbstherrlichkeit des weltlichen Regiments behauptet hat, so daß er nicht mit Unrecht der

¹⁾ Occam, dial. p. 906 seqq. — ²⁾ Lup. de Babenh. c. 11. — ³⁾ Ant. de Rosell. p. 268 seqq.

⁴⁾ Somn. virid. p. 85 90. Ganz ähnlich ist die Argumentation bezüglich der donatio Constantini bei Joh. de Paris. c. 22. Diese hätte, auch angenommen ihre rechtliche Kraft, doch keine Wirksamkeit in Hinblick auf Frankreich, weil zu jener Zeit zwar die Gallen dem römischen Reiche unterworfen waren, aber nicht die Franken.

erste Prophet des modernen Staates genannt wird ¹⁾). Man argumentirte im Anschluß an die von früher her ²⁾ geläufige Betrachtungsweise: Außer dem irdischen, natürlichen Ziele, zu dem der Staat kraft des Lichtes der natürlichen Vernunft die Menschheit führen soll, giebt es noch ein höheres, übernatürliches, das ewige Leben. Dazu kann nicht ein menschliches Regiment führen, sondern nur der König, der zugleich Mensch und Gott ist, Christus. Zur Uebermittlung der von ihm gestifteten Heilmittel (sacramenta) hat er der Welt das Priestertbum gegeben ³⁾. Aber während nun die Curialisten hieraus die nothwendige Unterordnung der weltlichen Gewalt unter das Priestertbum folgerten, schlossen die Männer der Opposition: Da beide Gewalten verschiedene Zwecke verfolgen ⁴⁾, so muß jede in dem ihr zugewiesenen Gebiete selbstständig sein. Beide müssen getrennt sein ⁵⁾. Die kirchliche Gewalt hat sich blos um das Heil der Seelen zu kümmern, die weltliche Gewalt hat in das geistliche Gebiet in keiner Weise eingzugreifen: ihr Beruf berührt dieses letztere gar nicht, so wenig als dies bei den heidnischen Vorgängern der jetzigen Fürsten der Fall war ⁶⁾. Der Priester ist im Geistlichen, der Fürst im Weltlichen über die Anderen erhoben ⁷⁾.

Von diesen Gesichtspunkten aus wurde die Behauptung der Curialisten, daß alle Gewalt ursprünglich im Papste ruhe und von den weltlichen Herren nur in dessen Namen und Auftrag verwaltet werde, als herodianischer Irrthum bekämpft ⁸⁾. Den curialistischen

¹⁾ Begele, Dante Alighieri's Leben und Werke, S. 29.

²⁾ Thom. Aquin. de regim. princip. I, 14. 15. Vgl. Baumann, die Staatslehre des h. Thomas v. Aquino, S. 176.

³⁾ Joh. de Paris. c. 2. Dante, de monarch. III, fin. Duos fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos etc.

⁴⁾ Ant. de Rosell. p. 271 seqq.

⁵⁾ Joh. de Paris. c. 10. Occam, dial. p. 903. Somn. virid. p. 71.

⁶⁾ Somn. virid. p. 124. Occam, dial. p. 513.

⁷⁾ Joh. de Paris. c. 5. 14. 18. Ant. de Rosell. p. 267. An der letzteren Stelle findet sich der merkwürdige Gedankengang: nach göttlichem Rechte können die Priester irdischen Besitz nicht behaupten, weil nach diesem alle Dinge gemein sind; sofern sie also irdische Güter besitzen, treten sie in den Bereich der menschlichen Rechtsordnung ein und müssen sich der Obrigkeit, welche diese handhabt, unterwerfen.

⁸⁾ Joh. de Paris. c. 5. — Id. pr.: Alius fuit error Herodis, qui audiens Christum regem natum credidit ipsum esse regem terrenum. ex quo derivari videtur opinio quorundam modernorum, qui — assertum — dominum Papam habere dominium in temporalibus bonis principum et baronum.

Beweisgründen wurden im Wesentlichen folgende Gegenreden entgegen-
gesetzt ¹⁾.

Das Argument von den zwei Himmelslichtern ist entweder bedeutungslos, da Allegorien nichts beweisen können ²⁾, oder es beweist das Gegentheil von dem, was es soll. Denn Sonne und Mond sind beide unmittelbar von Gott, und wenn auch der letztere von der Sonne erleuchtet wird, so besitzt er doch gewisse Kräfte, die er nicht von ihr empfängt: ebenso der Kaiser im Verhältniß zum Papste ³⁾. Anstatt von Sonne und Mond redet darum Dante von zwei Sonnen, von welchen die eine den Weg der Welt, die andere den Weg Gottes beleuchte ⁴⁾. Oder will man das Verhältniß beider Gewalten wie das von Licht und Finsterniß, Seele und Leib denken, so führt das wiederum zur Scheidung; denn auch das Licht ist von der Finsterniß, die Seele vom Leibe geschieden ⁵⁾; die Schlüssel, welche Christus dem Petrus übergeben hat, sind die Schlüssel des himmlischen, nicht des irdischen Reiches ⁶⁾; das Binden und Lösen, wozu er bevollmächtigt wird, bedeutet nur das Vergeben und Behalten der Sünden ⁷⁾. Christus hat im Stande der Erniedrigung nicht herrschen wollen, sondern hat sich den menschlichen Gesetzen unterworfen, der Papst aber ist der Stellvertreter des erniedrigten, nicht des erhöhten Christus ⁸⁾. Oder es wurde gesagt: die Gewalt des Stellvertreters kommt niemals der Gewalt dessen gleich, der ihn bevollmächtigt hat; der Papst als Stellvertreter Christi besitzt keineswegs dessen ganze Machtfülle, sonst müßte er allmächtig sein, und wenn also Christus Gewalt im Weltlichen besaß, so muß dies darum nicht auch bei ihm der Fall sein ⁹⁾.

Der aus der Stelle von den zwei Schwertern hergenommene Beweis wurde entweder als Allegorie abgewiesen ¹⁰⁾, oder man suchte

1) Wir folgen dem Gange, den Dante im 3. Buche der Monarchie einhält.

2) *Somn. virid.* p. 88.

3) *Occam. dial.* p. 893. Die Könige empfangen vom Papste, wie der Mond von der Sonne, zwar *lumen doctrinae*, aber nicht *influendum et motum*. sagt Greg. v. Heimbürg *admonitio de injust. usurpat. Pap.* Goldast I, 558.

4) *Purgat.* XVI, 106:

Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
Duo soli aver che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo, e di Dio.

5) *Rud. Praeflaci tract. de pot. pontif. et imperiali seu regia.* Goldast II,

39 seqq.

6) Dante, *de mon.* l. c. — 7) *Somn. virid.* p. 76.

8) *Ib.* p. 80. *Occam, disput.* p. 13 seq. — 9) Dante l. c. — 10) Dante l. c.

auch dieses Argument für die gegentheilige Behauptung zu verwerthen. Denn dem Petrus wird ja geboten das Schwert in die Scheide zu stecken, woraus, wie man sagte, hervorgehe, daß ihm nur ein Schwert verliehen sei ¹⁾).

Geschichtliche Vorgänge, auf die man sich ferner zur Begründung der päpstlichen Allgewalt stützte, waren die angebliche Schenkung des Constantin, dann die Krönung Pipins durch den Papst und die Uebertragung der Kaiserkrone von Griechenland nach Deutschland. Die erstere ²⁾ wurde entweder so gedacht, daß Constantin das Kaiserthum an den Papst abgetreten habe und die kaiserliche Weltherrschaft dadurch auf diesen übergegangen sei ³⁾, oder aber so, daß dieselbe bereits vorher de jure dem Papst zugehört habe. Constantin habe die kaiserliche Macht, welche bis dahin nur eine thatsächliche, usurpirte, weil lediglich auf Gewalt beruhende war, dem Papste als dem rechtmäßigen Inhaber zur Verfügung gestellt, um sie aus seinen Händen als eine nun erst legitime zurück zu empfangen ⁴⁾. Von der Gegenseite wurde die Thatsächlichkeit der Schenkung nicht in Abrede gestellt, jedoch — abgesehen von einigen Gegenreden geringeren Gewichtes ⁵⁾ — deren Validität mit principiellen Gründen, in welchen die neue Staatsidee in sehr prägnanter Weise zum Ausdruck kam, bestritten ⁶⁾. Die Schenkung war wirkungslos, weil die kaiserliche Gewalt nicht privatrechtlicher, sondern öffentlich-rechtlicher Natur ist, ruhend auf der Souveränität des Volkes, und mithin untheilbar und unveräußerlich ⁷⁾. Constantin konnte nicht aus kaiserlicher Gewalt das Reich zerstören; denn Niemand kann kraft eines ihm übertragenen Amtes etwas thun, was mit diesem Amte selbst in Widerspruch

¹⁾ (Pseudo-) Aegid. Roman. (Gold. II, 99). Somn. virid. p. 80.

²⁾ Vgl. über die allmälliche Entwicklung der Vorstellung von der donatio Constantini Döllinger, Papstfabeln, S. 69 ff.

³⁾ Joh. de Paris. c. 22. — ⁴⁾ Occam, dial. p. 885. 900.

⁵⁾ Joh. de Paris. Occam l. c.

⁶⁾ Man stützte sich auf Autoritäten des römischen Rechtes, wie L. penult. D. de off. praef. L. comperit, C. de praescript. 30 vel 40 ann. (Joh. de Paris. c. 13. Somn. virid. p. 189).

⁷⁾ Ant. de Rosell. p. 290 seqq. mit Berufung auf L. 1 §. novissime. D. de orig. jur. Somn. virid. l. c. Vgl. Döllinger, S. 92 ff. a. a. O. Nur im Sinne der rechtlichen Kraftlosigkeit, nicht als Verneinung des thatsächlichen Vorganges ist es wohl zu verstehen, wenn Occam Decis. quest. VIII. qu. 8. c. 5) die Schenkung als nicht geschehen bezeichnet: Constantinus non dedit talem potestatem Papae super regna occidentalia. nec etiam dare potuit.

steht. Er konnte höchstens unbeschadet der untheilbaren Staatsgewalt (*cujus unitas divisionem non patitur*) der Kirche weltliche Güter zur Nutznießung überlassen ¹⁾. Das Amt des Kaisers ist, das Reich zu mehren, nicht zu mindern; auch ist er nur Verwalter, nicht Herr des Reiches ²⁾. Vermittelnd sagte man auch wohl: Constantin hat das Reich unter Einwilligung des römischen Volkes auf den Papst übertragen und sodann von diesem zurück empfangen ³⁾.

Was die Krönung Pipins betrifft, so wurde dieser nicht durch den Papst König, sondern durch das Volk, denn die Ein- und Absetzung des Königs ist Sache des Volkes ⁴⁾. Die Uebertragung der Kaiserkrone auf Karl den Großen aber ist entweder eine Usurpation von Seiten des Papstes gewesen ⁵⁾ oder so zu erklären, daß dieser im Namen und Auftrag des römischen Volkes als des ursprünglichen Inhabers der souveränen Gewalt (*quorum ab initio fuit imperium*) handelte ⁶⁾. Wollte man zugeben, daß der Papst kraft göttlichen Rechtes das Kaiserthum von einem Volk auf das andere übertragen könne, so würde daraus die widersinnige Vorstellung (*absurditas manifesta*) folgen, daß er die gleiche Gewalt über alle Kronen der Erde habe ⁷⁾. Eingehend behandelt die Frage der *translatio* namentlich Rupold von Babenberg ⁸⁾. Die Uebertragung der Kaiserkrone hat nach ihm eine reale Wirkung nicht gehabt, indem Karl d. Gr. in allen Ländern, die zu seinem Reiche gehörten, die kaiserliche Gewalt schon vorher besaß. Er erwarb durch die Krönung die kaiserlichen Rechte nur über diejenigen Länder, die ihm damals thatsächlich nicht unterworfen waren. Sie geschah kraft der Souveränität des römischen Volkes ⁹⁾. Daher genügt auch jetzt die Wahl durch die Kurfürsten, welche das Volk Deutschlands, Italiens und

¹⁾ Dante l. c. Ant. de Rosell. p. 297 (*quoad possessionem et proprietatem, sed non quoad jurisdictionem et jus imperii*).

²⁾ Joh. de Paris. c. 22. — ³⁾ Almain, p. 628.

⁴⁾ Marsil. Patav. de translat. imperii c. 6 (Schard. p. 157). Occam. decis. quaest. VIII, qu. 8, c. 5. Lup. de Babenb. l. c. cap. 17.

⁵⁾ So Dante l. c.: *Dico, quod usurpatio juris non facit jus*.

⁶⁾ Occam, decis. quaest. VIII, qu. 4, c. 8.

⁷⁾ Occam, dial. p. 888.

⁸⁾ De jurib. regni et imp. Rom. c. 4—8.

⁹⁾ Sicut olim populus Rom. jus et potestatem imperialem transtulit in Imperatorem, ut patet L. 2, §. novisse, D. de orig. jur. Inst. de jure nat. gent. et civ., §. sed et quod principi. L. 1, D. de constitut. princ., sic et tunc. (Cap. 4 l. c.).

der übrigen zum Reiche gehörigen Länder repräsentiren, und bedarf keiner Bestätigung durch den Papst. In der von den Päpsten usurpirten Einmischung in die Kaiserwahlen erkannten die Anhänger des Kaiserthums einen hauptsächlichlichen Grund von dessen Verfall ¹⁾.

Nicht leicht war es, sich von diesen Anschauungen aus mit den bezüglichlichen Aussagen des kanonischen Rechtes auseinanderzusetzen ²⁾. E. v. Babenberg weiß, daß vom Standpunkte der Trennung des Geistlichen und Weltlichen aus solche kanonische Satzungen, die in das weltliche Gebiet übergreifen, als nichtig abgewiesen werden könnten ³⁾. Ein Gregor von Heimburg scheute sich nicht, diese Consequenz zu ziehen. Er streitet nachdrücklich dagegen, daß die Päpste aus den von ihnen selbst inspirirten kanonischen Rechtsbüchern wie aus einer authentischen Rechtsquelle ihre Machtvollkommenheit zu begründen suchten ⁴⁾. Schon vor ihm hatte Dante die Berufung der Kanonisten auf die Decretalen zurückgewiesen: die Kirchengesetze, wie hoch sie zu achten seien, könnten unmöglich im Widerspruch mit der heiligen Schrift und dem echten Geiste der Kirche Geltung beanspruchen ⁵⁾. Rupold von Babenberg zieht es in seiner Weise vor, einen principiellen Widerstreit mit den kirchlichen Anschauungen zu vermeiden und den ihm ungünstigen kanonischen Gesetzesstellen durch eine Deutung nach seinem Sinne die Spitze abzubreaken. Daß deren wahrer Sinn dabei nicht zur Geltung kommt, ist selbstverständlich. Der Papst hat den zum Kaiser Gewählten zu prüfen ⁶⁾, aber dies hat nur den Zweck,

¹⁾ Mit bitterer Ironie sagt Gregor v. Heimburg, *Admonitio*, Gold. I. 562: *Mortuo isto Friderico Innocentius IV. et sui successores disposerunt cum Electoribus, quod semper in discordia eligerentur duo vel tres Imperatores, in eum finem, ut, cujus partem Papa foveret, sustineret papales usurpationes.*

²⁾ Hiermit beschäftigt sich E. v. Babenberg c. 10—12.

³⁾ *Si volumus sequi opinionem, quae habet, quod jurisdictiones sint distinctae et divisae. — tunc possemus dicere, quod nulla constitutio juris canonici possit rati et imperio circa administrationem temporalium praepiudicare. — Et sic praedicta duo cap. non obstarent. — Sed aliter respondeo etc. (c. 10).*

⁴⁾ *Admonit. I. c. 561 seq.*

⁵⁾ *De monarch. lib. 3, l. c. p. 96 seq: Quae [decretales] etsi auctoritate apostolica sunt venerandae, fundamentali tamen scripturae postponendas esse dubitandum non est, cum Christus sacerdotes objugaverit de contrario. — Necessè est, ut non ecclesiae a traditionibus, sed ab ecclesia traditionibus accedat auctoritas.*

⁶⁾ X. de electione, c. venerabilem, §. verum (I 6, 34). De iurejurando, c. Romani, vers. praefatus in Clement (II, 9).

zu erforschen, ob auf Seiten des Gewählten Sünden vorhanden seien, wegen deren er Buße zu thun veranlaßt werden müßte¹⁾. Denn wegen Sünden kann der Papst den Kaiser wie jeden anderen Christen zurechtweisen, auch, wenn er die Buße verweigert, ihm die Salbung und Krönung versagen. Letztere ist indessen nicht wesentlich, wenn auch eine löbliche Sitte²⁾, und wenn nach manchen Stellen³⁾ der gewählte König noch nicht Kaiser ist, so ist dies so zu verstehen, daß er noch nicht die kaiserlichen Rechte über diejenigen Länder besitzt, die Karl dem Großen vor seiner Krönung nicht unterworfen waren. Diese werden allerdings erst durch die Salbung erworben, und in Bezug auf diese gilt auch, daß die Kurfürsten ihr Wahlrecht von der Kirche empfangen haben. Daß bei Meinungsverschiedenheit der Wähler der Papst die Entscheidung gebe⁴⁾, hat den Sinn, daß in Fällen dieser Art, weil kein höherer Richter vorhanden ist, streitige Thatsagen über das Formelle der Wahl dem Papste zur Entscheidung vorzulegen sind.

V. v. Babenberg kommt auf diesem Wege doch nicht dazu, der päpstlichen Krönung alle rechtliche Wirkung und damit dem Papste alle Verfügung über die Krone abzusprechen, wenn er sie auch in einer Weise beschränkt, daß sie keinerlei praktische Bedeutung mehr haben konnte. Er erkennt deshalb die päpstliche *translatio an*⁵⁾ und stellt zu ihrer Rechtfertigung das Princip auf: ausnahmsweise (*casualiter*) kann der Papst bisweilen auch in die weltliche Jurisdiction eingreifen, so geschah es in jenem Falle, wo ein thatsächlicher Nothstand vorlag, indem keine andere Instanz vorhanden war, von der die Uebertragung hätte ausgehen können. In gleicher Weise kann auch in dringenden Ausnahmefällen (*ratione peccati enormis*

¹⁾ Nach Occam (*diat. p. 889*) hat die päpstliche *examinatio* nur die Bedeutung einer formellen Wahlprüfung, *ne Papa et alii habeant pro Imperatore unum, qui non est electus legitime*.

²⁾ Aehnlich Occam I. c. Joh. de Paris. c. 19. Vgl. Somn. *virid. p. 126 seqq.*

³⁾ Dist. 23, c. in nomine Domini, vers. ligat autem. X. de elect., c. venerabilem, §. verum.

⁴⁾ C. cit. venerabilem, vers. quod autem.

⁵⁾ Ex quo enim imperium Rom. tempore dictae translationis et etiam longo tempore ante ipsam non fuit apud Romanos, sed apud Graecos, führt er cap. 12. buterlich ganz begründet, aber in unverkennbarem Widerspruch mit dem, was er eben c. 4 gesagt, als Beweis gegen die Rechtsfiction an, wonach die *translatio* kraft der Souveränität des römischen Volkes geschehen sei.

et notorii, de quo Imperator incorrigibilis reperitur) der Papst den Kaiser absetzen, wiewohl — wie bezeichnend hinzugefügt wird — man auch sagen kann: der Papst setzt den Kaiser nicht ab sondern constatirt nur, daß er durch die Kurfürsten und sonstige Repräsentanten des Volkes abgesetzt werden müsse ¹⁾.

Von Beweisgründen principieller Natur endlich machte die päpstliche Partei hauptsächlich den geltend: die Christenheit als ein Volk, ein mystischer Leib muß ein Haupt haben, von dem im Westlichen wie im Geistlichen alle Glieder abhängen; dieses Haupt kann der Kaiser nicht sein, da er anerkanntermaßen der geistlichen Gewalt nicht fähig ist, mithin muß es der Papst sein. Die Gegenpartei erwiderte hierauf: das Haupt der Kirche ist Christus ²⁾. Allein damit war die Frage nicht gelöst. Es handelte sich nicht um ein unsichtbares Haupt, als welches selbstverständlich auch von den Curialisten Christus anerkannt wurde, sondern um ein sichtbares Haupt auf Erden. Und hier waren doch die Schwierigkeiten der Theorie von den zwei gleichberechtigten, gegenseitig unabhängigen höchsten Gewalten, welche die Kaiserpartei, gleichfalls von jener Anschauung der Menschheit als eines mystischen Leibes ausgehend, aufstellte ³⁾, nicht zu verkennen. Daß ein sichtbares Haupt auf Erden, ein vicarius rector. nothwendig sei, wurde auch von manchen Stimmen der kaiserlichen Seite zugegeben ⁴⁾. Es wurde anerkannt, daß die Christenheit nicht, wie eine vermittelnde Meinung wollte, in zwei Körperschaften zerfallen könne mit zwei souveränen Häuptern, dem Papst für die Kleriker und dem Kaiser für die Laien; denn beide bilden zusammen einen Leib ⁵⁾. Auch nach den Gegenständen könne man nicht die höchste Jurisdiction theilen,

¹⁾ Gleicherweise wurde die oft allegirte Stelle Can 15, qu. 6, cap. alius dahin interpretirt: Papst Zacharias hat den Krankenkönig nicht abgesetzt, sondern deponendum consuluit.

²⁾ Joh. de Paris. c. 12. 19. Somn. virid. p. 70. Dante l. c. p. 102: Papa et Imperator — reduci habebunt ad aliquod unum, in quo reperitur ipse respectus superpositionis absque differentialibus aliis. Et hoc erit — ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur.

³⁾ Vgl. oben Dante. Ant. de Rosell. p. 312: Si igitur — in his communitatibus propter unitatem et bonum pacis stabilitas est, ut in singulis sit unus regens et praeceminens, — quanto magis hoc ipsum adveniens est etiam in toto humano genere et orbe universo, ut melius regatur per unum! — Et hic ergo in spiritualibus hodie est Pontifex Rom., Christi vicarius, et in temporalibus est Caesar, Romanorum rex. Der Widerspruch ist nicht zu verkennen: die Menschheit muß einheitlich geleitet werden, darum hat sie zwei höchste Spitzen.

⁴⁾ Occam, dial. p. 788. — ⁵⁾ Id. p. 952. Somn. virid. p. 200.

so daß sie in geistlichen Dingen dem Papste, in weltlichen dem Kaiser zuläuge; denn bei solcher Theilung wären endlose Conflicte nicht zu vermeiden. Man erkannte, daß die souveräne Macht keiner Theilung fähig sei (*potestas consortis impatiens*), und die Frage spitzte sich so schließlich dahin zu: da die Christenheit einen obersten Richter und Leiter (*unum iudicem et rectorem supremum*) haben muß, ist dies der Kaiser oder der Papst? ¹⁾ Die vermittelnde Ansicht, daß die beiden höchsten Gewalten zwar nicht in denselben Personen ruhen, jedoch ihres Wesens unbeschadet in einer und derselben Person zusammenfallen können ²⁾, war werthlos. Die consequente Antwort auf jene Frage — wovon weiter unten — war der **Territorialismus**.

Endlich behaupteten die Kirchlichen: die geistliche Gewalt verfolgt den höchsten Zweck und führt allein die Menschheit ihrem letzten und höchsten Ziele entgegen. Die weltlichen Dinge sind nur um der geistlichen willen vorhanden und Mittel zur Erreichung der religiösen Aufgabe der Menschheit, sie unterliegen mithin der Verfügung der Kirche, denn wer über das Ziel gebietet, muß auch über die Mittel zu gebieten haben ³⁾. Die Gegengreden der Politiker gegen dieses wesentlichste der kirchlichen Argumente waren theilweise der Art, daß sie bei consequenter Verfolgung den katholischen Kirchenbegriff aufhoben. Man betonte, daß die Aufgabe des Staates, wie man sie aus Aristoteles kennen gelernt hatte, — die Menschen zum *bono vivere* zu führen — an und für sich sittlichen Werth habe und die darauf gerichtete Thätigkeit eine gottwohlgefällige sei ⁴⁾. Die obrigkeitliche Gewalt habe keineswegs allein für den Leib, sondern auch für die Seele zu sorgen, denn ihre Aufgabe sei, das tugendgemäße Leben (das *vivere secundum virtutem*) und dadurch das Gemein-

¹⁾ Occam l. c. p. 953 seq. — ²⁾ Almain, p. 600.

³⁾ Joh. de Paris. c. 12. 19 (*habens dominium super finem et super ea, quae sunt ad finem*) — Somn. virid. p. 70. 71 (*temporalia ordinantur ad spiritualia tanquam ad finem proprium et anima est preciosior corpore: — gubernans finem dirigit et ordinat omnia, quae sunt ad finem*). Ant. de Rosell. p. 257 (*spiritualia ad se trahunt temporalia*) Der Gedankengang ruht auf Thomas von Aquino.

⁴⁾ Occam. disput. p. 16: *Quid poterit sanctius esse quam Christiani populi salus et pretiosius Domino quam hostes, raptores et interfectores arcere a populo Christiano et quam pacem subjectis et fidelibus emere?*

wohl zu pflegen¹⁾. Das höchste Ziel der Menschheit werde nicht durch die Kirche allein, sondern durch die geistliche und weltliche Gewalt im Vereine erreicht²⁾. Noch weiter gehend wurde behauptet, daß der Zweck des Staates überhaupt ohne religiöse Beziehung und ohne Rücksicht auf das — nicht abgeleugnete — ewige Leben erreicht werden könne, indem das Gute, wozu die Menschen durch den Staat hingeführt, und das Böse, wovon sie durch ihn zurückgehalten werden sollen, lediglich innerhalb der gegenwärtigen Welt liege³⁾; es ist schon ganz die Idee der von der Religion losgelösten, rein weltlichen Sittlichkeit. Auch ohne die Leitung Christi könne die Sittlichkeit, welche der Staat erfordere, in voller Wahrheit bestehen: die religiösen Tugenden treten nur ergänzend zu ihr hinzu⁴⁾. — Andere freilich zogen auch hier einen Mittelweg vor, wobei immerhin das Wesentliche der kirchlichen Ansprüche unangetastet blieb, nämlich daß, wenn auch nicht an und für sich, doch *ratione peccati* auch das Weltliche der Kirche unterworfen sei⁵⁾. Davon unten mehr.

4. Die religiöse Begründung der Staatsgewalt.

Für die dergestalt von der kirchlichen Abhängigkeit gelöste Staatsgewalt suchte man nun auch eine selbstständige religiöse Begründung. In dem Sinne, wie eine solche für die kirchliche Gewalt anerkannt war, d. h. in der Form eines ausdrücklichen göttlichen Gebotes, wußte

¹⁾ Joh. de Paris. c. 18: Quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis et habeat curam corporum et non animarum, falsum est, cum ordinetur ad bonum commune civium, non quodcunque, sed quod est vivere secundum virtutem. Unde dicit Philos. in Eth., quod intentio legislatoris est homines bonos facere et inducere ad virtutem: et etiam in Polit. dicit, quod, sicut anima melior est corpore, sic legislator melior est medico, quia legislator habet curam animarum, medicus corporum.

²⁾ Somn. virid. p. 72.

³⁾ Somn. virid. p. 169. Sic est, quod bona, ad quae facienda debent induci, et mala, a quibus homines debent arceri, possunt pertinere ad praesentem vitam et bonum regimen civile et politicum, etiam circumscripta ulteriori vita, quam omnes fideles exspectamus: sufficit igitur quoad temporalia regimen principis temporalis.

⁴⁾ Joh. de Paris. c. 19: Sine rectore Christo est perfecta et vera iustitia, quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem acquisitam, cui accedit, quod perficiatur per interiores virtutes quasque (sc. theologicas).

⁵⁾ Somn. virid. p. 74.

man freilich eine solche hier nicht nachzuweisen ¹⁾. Der Staat wurde aus der menschlichen Natur und der Thätigkeit der menschlichen Vernunft hergeleitet. Doch unterließ man es nicht, diese Factoren im Sinne der aristotelischen Philosophie letztlich auf Gott als das *primum movens* zurückzuführen. Wenn der Staat auch unmittelbar von der menschlichen Vernunft seinen Ursprung hat, so ist doch Gott die entferntere Ursache, lehrt Marsilius von Padua ²⁾.

Die weltliche Gewalt, hieß es, sei zwar nicht unmittelbar von Gott, aber doch mittelbar, sofern es Gottes Wille sei, daß sie bestehe ³⁾. Insofern habe der König seine Gewalt, wenn sie ihm auch unmittelbar vom Volke verliehen sei, doch von Gott ⁴⁾; die menschlichen Rechtstitel, worauf sie sich gründe, beurfunden eine *approbatio divina* ⁵⁾. Es wird daher betont, daß die weltliche Gewalt von Gott und dem Volke stamme ⁶⁾. Das Volk, das den Kaiser erwählt, handele auf Eingeben Gottes ⁷⁾, d. h. wohl so, daß Gott den Sinn der Wähler auf den von ihm mit den nöthigen Gaben ausgerüsteten Mann lenkt. Der fürstliche Beruf wird als ein Dienst Gottes erkannt ⁸⁾.

Doch gab diese nur mittelbare und entfernte Zurückführung des Staates auf Gott noch kein entsprechendes Gegengewicht gegen die unmittelbar göttliche Legitimation der Kirche. Der sonst auf kirchlichem Boden stehende Fortsetzer des Thomas von Aquino geht darum noch einen Schritt weiter und giebt dem Königthum eine geheimnißvolle göttliche Weihe, indem er lehrt: dem Könige, welcher seine Gewalt von dem ersten Bewegter, Gott, ableitet, kommt eine besondere *influentia et virtus moventis [Dei]* zu, eine höhere, von Gott ausgehende Erleuchtung. Die Könige, als Gott besonders nahe

¹⁾ Dies wird zugestanden von Almain p. 589: *Nunquam alicui regulariter immediate Deus communicavit hanc potestatem [laicam]. nec dedit speciale praeceptum, ut alicui communicaretur. Ideo non est a Deo quantum ad istum sensum.*

²⁾ *Causa remota* (def. pac. I, 9).

³⁾ Almain, p. 589. Die potestas laica ist a Deo ex ordinatione quantum ad debitum. Weiter oben: *naturaliter enim judicant homines, quod oportet subdi alicui, — et hoc a Deo.*

⁴⁾ Id. p. 633. — ⁵⁾ Id. p. 625.

⁶⁾ A Deo et populo regem eligente. Joh. de Paris. c. 11.

⁷⁾ Id. c. 19: *De jure eis [imperatoribus] debebatur imperium, populo seu exercitu faciente et Deo inspirante, quia a Deo est.* 23. qu. 4. quaesitum.

⁸⁾ Id. c. 11. *Minister Dei.*

stehend, seien vorzugsweise in der Disposition, solche Einflüsse zu empfangen, ihr Sinn erhebe sich mehr als der anderer Menschen zu dem Göttlichen ¹⁾. Man suchte nach unmittelbaren Kundgebungen des göttlichen Willens, aus welchen man dem Staate gleich der Kirche einen göttlichen Charakter vindiciren könne.

Für das Imperium, das römische Weltreich, meinte man in der Geschichte desselben solche aufweisen zu können. Mit besonderem Nachdrucke thut dies Dante, welcher in dem ganzen zweiten Buche seines Werkes über die Monarchie ²⁾ bemüht ist, den Nachweis zu führen, daß das römische Volk mit Recht oder, was dasselbe sei, nach dem Willen Gottes ³⁾ die Monarchie, d. h. die Weltherrschaft, besitze. Daß es dazu von Gott ausersehen sei, ergebe sich schon daraus, daß es das edelste von allen Völkern sei — man denke nur an seinen Stammvater Aeneas — und daß es bei der Ausbreitung seiner Herrschaft von Gott auf das Unverkennbarste durch Wunderzeichen unterstützt wurde (Numa Pompilius, der vom Himmel gefallene Schild, die capitolinischen Gänse, Clölia). Ferner sei die Unterwerfung des Erdkreises unter die römische Herrschaft durch das allgemeine Wohl erfordert gewesen: das römische Volk habe bei seinen Eroberungen niemals selbstsüchtige Absichten, sondern immer nur den Frieden und die Freiheit der Welt, die Wohlfahrt der Menschheit im Auge gehabt ⁴⁾. Wie bei den Individuen, so seien bei den Völkern die Gaben verschieden; manche seien von der Natur zum Herrschen, andere zum Gehorchen bestimmt, und die letzteren würden mit Recht dazu gezwungen. Ein Volk müsse daher durch die Natur zur Herrschaft über die anderen bestimmt sein, das römische. Daß ihm, nachdem frühere Versuche, ein Weltreich zu begründen, mißlungen waren, in dem Wettstreit um die Weltherrschaft der Sieg zu Theil geworden, betrachtet Dante als ein Gottesurtheil, wie ja auch der lokale Zweikampf ein solches sei; denn unstreitig sei Gott inmitten der Kämpfenden. Endlich weist er darauf hin, daß Christus selbst die römische

¹⁾ De regim. princip. III. 2. Vgl. III. 5: die Staatengründer handeln auf Antrieb Gottes, sie stehen darum an Gottes Statt auf Erden.

²⁾ Schard. p. 87 seqq.

³⁾ Quaerere, utrum de jure factum sit aliquid. — nihil aliud quaeritur quam utrum factum sit, secundum quod Deus vult.

⁴⁾ Omni cupiditate remota — et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus, pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret.

Weltherrschaft anerkannt habe, indem er unter dem Kaiser Augustus geboren wurde und sich der von diesem befohlenen Schakung unterzog, desgleichen indem er unter Pontius Pilatus litt. Denn wenn dieser keine rechtmäßige Jurisdiction gehabt hätte, so wäre das von ihm verhängte Leiden Christi keine rechtmäßige Strafe gewesen, und es hätte also Adams Sünde dadurch nicht gesühnt werden können.

Dieselben Geschichtsanschauungen fehren bei Dante in der göttlichen Komödie wieder ¹⁾. Neben dem jüdischen ist ihm das römische Volk gleichermaßen das auserwählte Gottesvolk, „das eine bestimmt, den wahren, einzigen Glauben, das andere, den wahren, einzigen Staat vorzubereiten“, beide schon seit dem Sündenfalle von Gott dazu vorausgesehen, die Menschheit zu ihrem zeitlichen und ewigen Heile zu führen. In dem römischen Universalreiche sieht er „das Abbild des göttlichen Wohlgefallens“ ²⁾. Ihm folgend lehren dann Andere: da in Rom Gott die höchste kirchliche Autorität eingesetzt hat, so ist um so weniger zu bezweifeln, daß nach seinem Willen dort auch die höchste weltliche Macht bestehen solle. Durch Zeichen und Wunder hat er deren Wachsthum gefördert; nach der Verwerfung Israels ist Rom an dessen Stelle als das auserwählte Gottesvolk getreten ³⁾.

Weniger weit geht in der Idealisierung des Imperiums Occam ⁴⁾, doch ist auch er der Ansicht, daß es, wenn auch durch Menschen, von Gott gegründet sei. Die Römer waren berechtigt, die Welt zu unterwerfen, da es zum Besten der Menschheit nothwendig war, und wenn sie dabei durch Herrschsucht sündigten, so war darum ihr Reich nicht weniger rechtmäßig.

Dergestalt wurde die religiöse Weihe, die das Papstthum vor dem Imperium voraus hatte, nach Möglichkeit auch diesem letzteren vindicirt, und zwar an und für sich und unabhängig von einer Verleihung durch die Kirche. Von dieser Betrachtungsweise aus erschien das römische Reich als das Reich Gottes ⁵⁾, der Kaiser als der Ge-

¹⁾ Vgl. Begele S. 526 ff. a. a. D.

²⁾ L'imago della impronta del eterno piacere. Parad. XX, 76.

³⁾ Ant. de Rosell. p. 547 seq. Er wendet auf die Römer die Worte Joh. 1, 12 an: Dedit eis Romanis potestatem filios Dei fieri. postquam acceptaverunt legem Christi.

⁴⁾ Dial. p. 899. 900.

⁵⁾ Chron. M. Jordanis. qualiter imperium Romanum translatum fuit in Germanos (Schard. p. 112). Utique regnum Romanum est regnum Dei.

salbte des Herrn, gegen welchen sich aufzulehnen frevelhafte Vermessenheit sei ¹⁾, und in dessen Wahl sich unmittelbar der Rathschluß der göttlichen Weisheit fundirte ²⁾. Gern wurde von den Freunden dieser Ansichtsweise daran erinnert, daß nach den Weissagungen der Schrift dann, wenn das römische Reich falle, der Antichrist kommen werde, daß mithin diejenigen, die sich gegen das Reich auflehnen und es untergraben, Vorläufer des Antichrist seien ³⁾. Das Ganze, so wenig es den kirchlich-hierarchischen Ansprüchen günstig sein mochte, ruht doch durchaus auf specifisch-katholischem Grunde. Es ist die auch im Papstthum sich offenbarende theokratische Idee, nur daß hier nicht die weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet und von ihr abgeleitet, sondern eher das Verhältniß umgekehrt wird. Von einer Trennung der beiden Gewalten ist hier so wenig als in dem päpstlichen System die Rede ⁴⁾. Kirche und Staat fallen auch hier in Eins, die beiden Schwerter sind auf das innigste Zusammenwirken angewiesen ⁵⁾. Auf diesem Zusammenwirken beruht das Heil der Welt, und ihr Verderben ist daraus entsprungen, daß die ursprüngliche Gottesordnung zerstört wurde, indem die Kirche weltliche Macht und weltlichen Besitz an sich riß, das Kaiserthum aber ohnmächtig und verachtet wurde ⁶⁾. Dante insbesondere würde nur mit halbem Rechte ein Vorläufer der Reformation zu nennen sein; nicht katholisch oder schlecht katholisch ist er allerdings in seiner Abweisung der Obmacht des Papstthums über die weltliche Gewalt, im Uebrigen steht er mit seinem kirchenpolitischen Systeme ⁷⁾ ganz und gar auf katholischem

¹⁾ Dante, lib. II, p. 87: *Derisiva quaedam supervenit despectio. cum gentes noverim contra Romani populi praecminentiam fremuisse. — cum insuper doleam reges et principes in hoc concordantes, ut adversentur domino suo et uncto suo Romano principi.*

²⁾ Id. lib. III fin.: die Wähler sind *denunciatores divinae prudentiae*.

³⁾ Chron. M. Jordanis I. c. p. 106.

⁴⁾ Dante wolle „eine gänzliche und unbedingte Trennung des Staates von der Kirche“, sagt Weale a. a. O. S. 343. Der Ausdruck (welchen er gegen Ausstellungen, die Wöbel dagegen gemacht, aufrecht hält) ist in der That nicht zutreffend. Gegenseitige Selbstständigkeit der beiden Gewalten fordert Dante, nicht aber Trennung im modernen Sinne, viel weniger Trennung der beiden Institutionen der Kirche und des Staates.

⁵⁾ Chron. M. Jordanis I. c. p. 112.

⁶⁾ Purgat. XVI. 103.

⁷⁾ Gleichwie in seinen philosophischen und dogmatischen Anschauungen. Weale S. 565.

Boden. Und eben damit auch auf romanischem. Die aus dem alten Römerreich stammende, aus ihm in die Kirche gedrungene und von dieser erst in die geistliche Form umgegossene, dann von Dante wieder im politischen Geist umgebildete Idee der Monarchie, der Weltherrschaft, ist eine wesentlich romanische, dem deutschen Geist stets fremd gebliebene. Ganz romanisch ist auch die eigenthümliche Selbsttäuschung, in der wir einen Geist wie Dante hier befangen sehen. Während er sich in den idealsten kosmopolitischen Träumen von allgemeinem Völkerfrieden und Völkerglück bewegt, ist doch das zu Grunde liegende Motiv unverkennbar ein stark nationales. Um Italien bewegt sich sein ganzes Interesse, und das Kaiserthum, welches er verherrlicht, ist ihm doch hauptsächlich nur darum von Bedeutung, weil er von ihm das Heil seines italienischen Vaterlandes erwartet ¹⁾. Sein Reich ist nicht das „heilige römische Reich deutscher Nation“ ²⁾; die deutsche Nation, aus welcher sein Kaiser hervorgehen soll, liegt ihm im Uebrigen so wenig am Herzen wie die Scythen und Garamanten, deren Beherrscher der Kaiser auch sein soll, und wie sie nachmals Petrarca am Herzen lag, der, nachdem er von dem Römerzuge Karls IV., gleichwie Dante von dem Heinrichs VII., vergeblich das Heil erwartet hatte, jenem Vorwürfe machte, daß er ad barbarica regna, d. h. nach Deutschland zurückkehre ³⁾. Und es ist kaum zweifelhaft, daß, wo Dante den Beruf des römischen (italienischen) Volkes zur Weltherrschaft preist, ihm unbewußt mehr der Gedanke an die Größe seines Volkes als an die allgemeine Beglückung aller Völker bestimmend einwirkt ⁴⁾.

¹⁾ Von dem Fall des Kaiserthums leitet er das Verderben Italiens her. Purgat. VI, 94. 97. VII, 94. XVI, 115.

²⁾ Wie Stedefeld will (über Dante's Auffassung vom Staate u. s. w., Jahrb. d. deutsch. Dante-Gesellschaft, III. S. 182). Es ist eine gewagte Behauptung desselben Schriftstellers, daß Dante „den germanisch-christlichen Culturstaat als Ideal im Sinne gehabt“ habe. Sein Ideal ist nichts weniger als ein germanisches.

³⁾ Fr. Petrarcae epist. Gold. I, 1350.

⁴⁾ Es darf daran erinnert werden, welche Aehnlichkeit die oben citirten Aussprüche über die Berechtigung des römischen Volkes zur Weltherrschaft mit Manchem darbieten, wodurch noch in neuester Zeit romanische Eroberungs- und Herrschaftsgelüste legitimirt werden wollen, nur daß, was bei dem florentinischen Dichter-Staatsmann der Ausdruck hoher Ideale ist, bei den modernen Franzosen — den heutigen Trägern der romanischen Weltherrschaftsidee in ihrer politischen Form — zur lügenhaften Phrase geworden ist.

Uebrigens machte sich, und es ist bei dem wesentlich romanischen Charakter der Weltherrschaftsidee nichts weniger als auffallend, auch sonst der Gedanke geltend, die Monarchie dem romanischen anstatt dem germanischen Völkerstamme zuzuwenden. Es wurde gefragt, warum denn das Reich, wenn es bei den Römern nicht bleiben konnte, auf die rohen und ungebildeten Deutschen (*populum tam rudem et ineptum*) übertragen worden sei und nicht vielmehr auf die Franzosen, deren König Karl d. Gr. auch gewesen. So zeigt sich bei diesem Volke schon damals die Neigung, in den von Dante dem römischen Volk vindicirten Beruf einzutreten und sich als die an der Spitze der Civilisation einherziehende, mithin naturgemäß zur Obmacht über die anderen Völker berufene Nation zu betrachten ¹⁾.

Das französische Königthum erschien seinen Anhängern nicht minder, ja in noch höherem Grade als das Kaiserthum, von einem ihm anhaftenden religiösen Glanz umstrahlt. Die jahrhundertelange, noch aus dem alten Frankenreich stammende Staatstradition wirkte hier mächtig ein. Von den Franken war das Königthum, welches mit seinen Wurzeln in unvordenkliche Zeiten zurückreichte und nicht auf der Volkswahl, sondern auf dem Erbrecht ruhte, jederzeit mit hoher Ehrfurcht betrachtet worden. Das Christenthum hatte diese Ehrfurcht noch erhöht, indem es lehrte, daß der König seine Gewalt von Gott habe, und den Gehorsam gegen ihn als religiöse Gewissenspflicht darstellte. Die Königsweihe durch die Salbung und später durch die Krönung wurde das Symbol dieser religiösen Betrachtung des Königthums. Im Sinne dieser herkömmlichen und im Volksbewußtsein wurzelnden Ideen lehrten jetzt die französischen Staatschriftsteller ²⁾: Die weltliche Macht rührt ebenso unmittelbar von Gott her wie die geistliche, wie die Schrift deutlich lehrt. Insbesondere der König von Frankreich hat sein Reich nirgendsher als unmittelbar von Gott. Dies beweist erstlich die heilige Salbung, welche Gott unmittelbar vom Himmel herab gesandt hat, und mit welcher

¹⁾ Chron. M. Jordan. I. c. p. 106: *Cum Galli — omnibus consideratis sint cunctis hominibus praeferendi*. Wirklich konnte zu einer gewissen Zeit (nach dem Tode König Albrechts) das Haus Valois daran denken, mit Hilfe des avignonischen Papstthums die Kaiserkrone zu erlangen. Da gleichzeitig Ausichten auf die Kronen von Polen, Böhmen, Ungarn vorhanden waren (die von Neapel besaß es schon), so fehlte dem Gedanken, die Weltmonarchie vom französischen Boden aus zu verwirklichen, nicht ein gewisser realer Hintergrund.

²⁾ Rud. Praellaei tract. etc. Gold. II, p. 45. 49.

bisher alle Könige von Frankreich gesalbt worden sind ¹⁾. Zweitens beweisen es die offenbaren Wunder, die von den Königen von Frankreich vollbracht werden und wozu die Gabe vom Vater auf den Sohn forterbt. Endlich spricht dafür die Heiligkeit des Lebens, die Größe des Ruhms, die Gluth der Andacht, die Reinheit des Glaubens, wodurch sich die Könige von Frankreich stets vor allen anderen Fürsten der Welt ausgezeichnet haben. Es ist ganz die religiös-politische Anschauung des französischen Legitimismus.

5. Das positive Verhältniß der beiden Gewalten, und zwar a) im Sinne des Territorialismus.

Der allgemeine Grundsatz, daß die geistliche und weltliche Gewalt jede in ihrem Gebiete selbstständig sei und keine in das Bereich der anderen übergreifen dürfe, wenn auch den Ansprüchen der Curie gegenüber ein wesentlicher Fortschritt, besagte indessen an sich noch nicht sehr viel. Es kam Alles darauf an, wie der Begriff der spiritualia und temporalia bestimmt wurde, und hierüber gab es keine allgemein feststehende Ansicht. Manche wollten die spiritualia auf den im engeren Sinne kirchlichen Kreis beschränken, so daß nur die Feststellung der Kirchengebräuche und Dogmen und die Beurtheilung der hiergegen gerichteten Vergehen als geistliche Angelegenheiten erschienen ²⁾. Nach Anderen umfaßte das geistliche Gebiet das gesammte sittliche Leben der Menschen, sofern es durch göttliche Offenbarung bestimmt wird ³⁾.

Bei der ersteren Voraussetzung konnte die Prätenſion, daß der Kirche eine Zwangsgewalt (*potestas coactiva*) zustehe, ohne große praktische Gefahr zugegeben werden, wie das von den Anhängern

¹⁾ Der Verf. des *Somm. virid.* (p. 129) zieht daraus, daß der König von Frankreich *ex ampulla coelitus per angelum missa* gesalbt werde, den Schluß, daß er durch die Salbung ein *donum spirituale* erlange, indem diese hiernach ein gottgeſtiftetes Sakrament sei.

²⁾ Occam, dial. p. 513: *Spiritualia (quidam) vocant illa, quae religioni christianae sunt propria, quae in nulla alia secta sunt reperta nec ad legem naturae spectantia: sicut quae pertinent ad sacramenta ecclesiastica dispensanda et causas fidei terminandas, quae directe in criminibus, quae contra Christi legem committuntur.*

³⁾ Id. p. 904: *Per temporalia intelliguntur illa, quae respiciunt regimen humanum vel humani generis in solis naturalibus constituti, absque omni revelatione divina. — per spiritualia autem intelliguntur illa, quae respiciunt regimen fidelium, in quantum divina revelatione instruuntur.*

vermittelnder Richtungen geschah. So lehrt *Almain* ¹⁾: die potestas jurisdictionis, welche die Kirche besitzt, ist allerdings eine Zwangsgewalt, sie besteht in der Vollmacht corrigendi et inferendi poenam in contumaces etiam invictos. Aber sie erstreckt sich nur auf geistliche Vergehen, d. h. solche, die nicht schon nach dem natürlichen Sittengesetz als Sünden erscheinen, sondern die speciell gegen das geoffenbarte Evangelium gehen, wie z. B. Sünden gegen die Sacramente etc., und sie darf nicht anders als durch geistliche Censuren, wie die Excommunication, ausgelöscht werden. Sofern der Papst eine weiter gehende Zwangsgewalt besitzt, ist sie ihm vom Fürsten oder vom Volke übertragen ²⁾. So war dem kanonischen System, ohne den Gegensatz allzu scharf hervorzuführen, die Spitze abgebrochen.

Richtiger indessen war es bei jener Voraussetzung, der kirchlichen Autorität den Verus zum äußeren Anordnen und Gebieten überhaupt abzuspochen. Der Priester, sagt *Occam* ³⁾, hat keine Zwangsgewalt; seine Autorität ist nur eine moralische gleich der des Arztes. Er soll durch Ankündigung des göttlichen Gerichtes die Menschen zur Buße leiten, aber Richter ist er nicht; dies ist nur Christus, welcher sein Gericht nicht in dieser Welt ausübt, sondern erst in der zukünftigen. Der Priester soll durch Lehren und Ermahnen einen freien sittlichen Gehorsam zu erzielen suchen. Uebereinstimmend hiermit äußern sich *Marsilius von Padua* ⁴⁾ und *Gregor von Heimburg* ⁵⁾. Christus, sagt der letztere, hat den Aposteln keinen anderen Auftrag gegeben als den, durch Lehre und Vorbild zu wirken. Der Papst kann binden und lösen, aber nur (clave non errante ⁶⁾), mit anderen Worten: die Kraft seiner Anordnungen ist abhängig von ihrer sittlichen Beschaffenheit, ist also nur eine moralische. Und *Dante* ⁷⁾: das ewige Leben allerdings kann nur vermöge der vom Papste der Menschheit übermittelten göttlichen Offenbarung erreicht werden, das Ziel des Staates aber, d. h. die zeitliche Glückseligkeit des Menschengeschlechtes, wird vom Kaiser lediglich auf Grund menschlicher Vernunftkenntniß (secundum philosophica documenta) verfolgt, es bedarf also dazu keiner Oberleitung durch die Kirche. *Dante* hat, wie nicht mit Unrecht gesagt worden ist ⁸⁾, eine Zurückführung

¹⁾ Exposit. p. 589. 639. ²⁾ Ib. p. 640.

³⁾ Dial. p. 77. 92.

⁴⁾ Def. pac. II, 9. 10. ⁵⁾ Admonit. I. c. p. 559. ⁶⁾ Scholia in breve papale. Gold. I. c. p. 1592. ⁷⁾ De monarch. III, p. 104. ⁸⁾ Wegele S. 343 a. a. D.

der Kirche auf die Linie im Sinne, „wo die faßbaren Dinge dieser Erde sie kaum berühren“.

Aber der Gedanke der Trennung des religiösen Lebens von dem politischen und der Ueberlassung des ersteren an die Freiwilligkeit, zu welchem für das moderne Bewußtsein jene Anschauungen hindrängen, lag doch — obwohl von Occam und Gregor von Heimburg ganz bestimmt ausgesprochen¹⁾ — dem Mittelalter zu ferne, als daß man dabei schon hätte antommen können. Die Vorstellung der *respublica christiana*, des Kirche und Staat in Einem zusammenfassenden christlichen Gemeinwesens, war zu tief gewurzelt. Nur während die kirchliche Richtung dieses Gemeinwesen vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Kirche betrachtete und die staatlichen Organe und Funktionen als von der kirchlichen Gewalt abhängig und deren Zwecken dienstbar dachte, wurde jetzt der Schwerpunkt verlegt: die *respublica christiana* war der Staat, das Kirchliche erschien als ein Bestandtheil des Staatswesens. Man gelangte so zu dem ausgesprochenen Territorialismus. In Frankreich fanden diese Ideen Anknüpfung an eine uralte Staatstradition. Der Gedanke der alten fränkischen Reichskirche, des christlichen Gemeinwesens mit dem König an der Spitze und der zwiefachen Hierarchie der geistlichen und weltlichen Großen unter ihm, war nie ganz durch die klerikal-kosmopolitischen Ideen der römischen Kirche verdrängt worden²⁾. Das Königthum hatte zu jeder Zeit nicht allein seine Selbstständigkeit gegenüber der Kirche, sondern auch in gewissem Sinne seine Obmacht behauptet. Nicht nur waren Eingriffe der Kirche in weltliches Gebiet stets zurückgewiesen worden³⁾, sondern es galt auch als unverbrüchliche Staatsmaxime, daß der König über die Beobachtung der angenommenen Kanones und Gebräuche zu wachen habe und daß Neuerungen nicht ohne die Zustimmung des Königs vorgenommen werden dürfen, der dabei die Rechte des Reichs und die Ruhe der Unterthanen zu erwägen habe⁴⁾. In Frankreich ist denn auch der bewußteste Vertreter jener territorialistischen Anschauungen zuerst aufgetreten, Marsilius von Padua.

¹⁾ Occam l. c. p. 92: Frustra ad hoc quemquam cogeret, quoniam observator talium coacto nihil proficeret ad aeternam vitam. — Greg. Heimb. l. c. p. 600: Nam compulsis et invitis nihil vel modicum prodest fides et quaecumque exhibitio virtutis.

²⁾ Petr. de Marca, de conc. sacerdot. et imperii, II, 1.

³⁾ Ib. II, 3. ⁴⁾ Antiquum imperii Gallici arcanum nennt dies Petr. de Marca, l. c. II, 17, 5,

In gleichem Sinn äußert sich der Verfasser des *Somnium viridarii*, theilweise auch Occam.

Alle Befugniß zum äußeren Anordnen und Gebieten ruht in der Staatsgewalt, welche in der Souveränität des Volkes wurzelt und sich als eine einzige und untheilbare über alle in ihrem Gebiete vorhandenen Personen und Sachen erstreckt, also auch über den Klerus¹⁾. Die Amtsvollmacht des letzteren konnte nun allerdings nicht, wie es in der Tendenz des Territorialismus gelegen hätte, auf die Staats-souveränität zurückgeführt werden; daß das Priesterthum von Christus eingesetzt sei, also eine vom Staate nicht abhängige Vollmacht besitze, war doch allgemeine Voraussetzung. Aber es wurde festgehalten, daß um der nothwendigen Staatseinheit willen²⁾ die Staatsgewalt die Gesetzgebung auch über den Klerus haben müsse. Wenn auch die Institution des Priesterthums, so ist doch nicht die hierarchische Stufenordnung unter den Priestern von Christus geordnet. Sie ist von Menschen zum Zwecke der Ordnung eingerichtet. Petrus hatte vor den übrigen Aposteln keinen anderen Vorzug, als daß ihm die Verheißung der Schlüsselgewalt zuerst zu Theil wurde. Durch das Volk wurde er in Antiochien zum Bischof erhoben³⁾. Gelegentlich wurde selbst die *donatio Constantini* mit eigenthümlicher Wendung zu dem Zwecke benutzt, daß der Papst sein Primat vom Kaiser empfangen habe⁴⁾. Das Priesterthum gehört zu den Staatsämtern⁵⁾. Denn es ist eine der Aufgaben des Staates, welcher ja als die *congregatio perfecta et terminum habens per se sufficientiae* alle Lebensbeziehungen umfaßt, auch für den Gottesdienst geeignete Organe aufzustellen, zumal dieser nicht allein für das künftige, sondern auch für

¹⁾ Occam. dial. p. 513: Quia omnes personae in dominio alicujus principis commorantes jurisdictioni principis sunt subjectae.

²⁾ Def. pac. II. 8. Ne principatum pluralitate inordinata politiam solvi contingat.

³⁾ Eb. I. 19. So weit wie hier gingen indeß nur die Wenigsten. Gregor von Heimburg sagt: Durch die Apostel (deren Nachfolger die Bischöfe sind und die ursprünglich gleiche Bestmacht von Christus besaßen) wurde Petrus in Antiochien zu ihrem Oberhaupt erhoben. *Appellatio Greg. Heimburg a D. Pii Papae II. brevi contra eum emisso, l. c. 1592.*

⁴⁾ Occam l. c. p. 511: Hunc (principatum) habet Papa ab imperatore, quod probatur per privilegium Constantini imperatoris concessum Romano pontifici.

⁵⁾ Def. pac. I, 15: Apparet — ad legislatorem pertinere determinationem seu institutionem officiorum et partium civitatis: — non enim debet — pro voto quilibet se convertere ad militare vel sacerdotium exercendum.

das gegenwärtige Leben heilbringend ist ¹⁾. Der Regent hat für die einzelnen geistlichen Stellen die Personen zu ernennen ²⁾. Er kann die Zahl der Kleriker festsetzen, damit nicht der geistliche Stand bei zu großer Vermehrung seiner Mitgliederzahl zu mächtig werde oder sonst Störungen im Staate verursache ³⁾. Die Excommunication hat durch die Gesamtheit des gläubigen Volkes entweder unmittelbar oder durch einen von ihm bestellten Richter zu geschehen, wobei die Priester als Sachverständige zuzuziehen sind, denn sie müssen als Kenner des göttlichen Gesetzes am besten beurtheilen können, was als Verletzung desselben zu betrachten ist ⁴⁾. Die Befolgung kirchlicher Gebote kann nur dann erzwungen werden, wenn sie von dem Gesetzgeber (legislator humanus) sanctionirt und mit Strafandrohung versehen worden sind, denn nur dieser hat eine Strafgewalt für das gegenwärtige Leben ⁵⁾. Auch Ketzerei ist an sich nicht strafbar, aber der Gesetzgeber kann bestimmen, ob eine gewisse Häresie im Staatsgebiete geduldet werden solle oder nicht. Versagt er die Duldung, so trifft die Häresiker Strafe, aber nicht darum, weil sie wider das göttliche Gesetz gesündigt haben, sondern weil sie den Vorschriften der Staatsgewalt ungehorsam gewesen sind ⁶⁾. Der Gesetzgeber kann unter Umständen die Diener der Kirche zur Ausspendung der Sacramente zwingen, damit nicht durch Verweigerung derselben den Gläubigen Gefahr für ihr Seelenheil entstehe ⁷⁾. Er hat darüber zu wachen, ob die Kleriker die ihnen anvertrauten Kirchengüter stiftungsgemäß verwenden, und kann im Nothfall diese Güter zur Vertheidigung des Landes anwenden; sie werden in diesem Falle ihrem wahren Zwecke, dem Wohl der Kirche zu dienen, nicht entfremdet, sondern dienen gerade demselben; denn des Königs Friede ist das Heil der Kirche (pax regis vestra salus), und das Wohl des christlichen Volkes ist an sich ein heiliger Zweck ⁸⁾. Alle der Kirche verliehenen Privilegien können, sobald sie dem Staatswohle nachtheilig werden, vom Staate widerrufen werden ⁹⁾. Nur die höchste weltliche Gewalt endlich hat das

¹⁾ Def. p. ae. I, 4. Ad quaecumq. cultum ac Dei honorationem docenda et in ipsis homines dirigendos oportuit civitatem quosdam determinare doctores.

²⁾ Ib. I, 15. II, 15. ³⁾ Ib. II, 8. ⁴⁾ Ib. II, 6. ⁵⁾ Ib. III, 21.

⁶⁾ Id. II, 10. ⁷⁾ Id. II, 17. ⁸⁾ Somn. Virid. p. 65. 66.

⁹⁾ Ib. p. 67. Occam. disputat. etc. p. 17. Dahin wird namentlich das privilegierte Forum der Kleriker gerichtet. Joh. de Paris. c. 14: De privilegio a principibus indulto clerici, non nisi per suos episcopos judicantur. — Ant. de Rosell. p. 297: was die Kirche von der Schenkung Constantins noch besitzt, kann der Kaiser aus Gründen zurücknehmen.

Recht, ein allgemeines Concil zu veranstalten und die Ausführung seiner Beschlüsse auf dem Zwangswege zu veranlassen¹⁾.

Von diesen Principien aus rechtfertigte Occam den für die damalige Anschauung unerhörten Schritt, den Ludwig der Bayer that, als er aus kaiserlicher Machtvollkommenheit die Ehe der Erbin von Tirol, Margarethe, mit Johann Heinrich von Böhmen für nichtig erklärte und diese sodann, nachdem er aus gleicher Macht Dispensation wegen zu naher Verwandtschaft ertheilt hatte, mit seinem Sohn vermählte. Occam schrieb damals seinen Tractat de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus²⁾. Daß die Ehesachen (welche bis dahin unbestritten als kirchliche gegolten hatten) weltlicher Natur seien, begründet er aus dem römischen Rechte, welches zahlreiche Gesetze über solche von Kaisern, gläubigen und ungläubigen, enthalte. Sie seien durch die Autorität des Fürsten oder des Volkes der geistlichen Cognition übertragen worden und können derselben belassen werden, so lange das Staatswohl nicht gefährdet werde. Aber der Kaiser als Träger der souveränen Volksgewalt (in quem populus suam transtulit potestatem) habe das Recht, sie in jedem Augenblick zurückzufordern.

Wir haben hier das nahezu vollendete Gegenbild zu dem kirchlichen Absolutismus, wie ihn das päpstliche Recht darstellte. Der von den Päpstlichen betonte Grundsatz, daß das christliche Gemeinwesen eine höchste sichtbare Spitze haben müsse, ist vollkommen anerkannt, aber diese Spitze findet man nicht im Papste, sondern im Kaiser. Die kirchlichen Organe sind mit ihrer Autorität völlig auf das Gebiet der Innerlichkeit und des Cultus im engsten Sinne zurückgedrängt, über welches sich die Staatsgewalt allerdings keine Berechtigung beilegt. Aber alle kirchlichen Beziehungen, die in die Sichtbarkeit fallen, sind dem Staate anheim gegeben; wie nach der canonischen Ansicht der Staat in der Kirche aufgeht und nur einen untergeordneten Bestandtheil derselben bildet, ebenso steht hier die Kirche zum Staat. Sie erscheint lediglich als ein Theil des Staates³⁾, und zwar ein

¹⁾ Def. pac. II, 21.

²⁾ Eine gleich betitelte, jedoch hinsichtlich ihrer Authentie stark verdächtige Schrift existirt unter dem Namen des Marsilius von Padua. Vgl. Friedberg, S. 119 f. a. a. D.

³⁾ Occam, disput. p. 17 (mit Bezug auf die Steuerfreiheit der Kirche): Clara enim voce conceditur, ut respublica reipublicae sumtibus defendatur, et quaecunque pars gaudet ista defensione, aequissimum est, ut cum aliis ponat humerum sub onus.

untergeordneter, dienender. Sie soll, ohne sich darein zu mischen, die weltliche Obrigkeit bestimmen lassen, was als Recht im Staate Geltung habe (*hoc est justum. hoc est injustum*), und sich darauf beschränken, durch die von ihr vertretenen religiösen Beweggründe das Volk zum Gehorsam gegen die obrigkeitlichen Verordnungen anzuleiten¹⁾. So erscheint überall der Staat als das Höchste, sein Zweck als der Alles beherrschende, die Kirche als Werkzeug für diesen Zweck. Die Zwangsgewalt in Sachen des religiösen Lebens, welche der Kirche abgesprochen wird, soll doch von dem Staate in strammer Weise gehandhabt werden, nur nicht nach religiösen oder kirchlichen Gesichtspunkten, sondern nach denen weltlicher Staatsklugheit.

Offenbar sind nur noch wenige Schritte von diesem Standpunkte bis zu dem, den wir nachmals von Machiavelli vertreten finden. In seinem Systeme sehen wir den letzten Ausläufer der politischen Opposition gegen das Papstthum, die vollendetste Wiederherstellung des antiken Staatsgedankens gegenüber dem Kirchenideal des Mittelalters. Hier ist der Staat Alles; sein Zweck macht sich Alles dienstbar und heiligt jedes Mittel. Auch die Religion, deren überhaupt nur beiläufig Erwähnung geschieht, wird lediglich unter dem Gesichtspunkte ihrer politischen Nützlichkeit betrachtet, so zwar, daß Machiavelli sich nicht scheut, religiöse Heuchelei als ein unter Umständen sehr zweckmäßiges Mittel der Staatsklugheit anzurathen und Religionsverfolgungen, wo sie dem Staatsinteresse dienen, für gerechtfertigt zu erklären²⁾. Es ist die vollendete Umkehr des päpstlichen Kirchenideals: hier die Kirche, dort der Staat die nicht allein Alles umfassende, sondern auch Alles beherrschende, Alles in sich auflösende absolute Institution, hier der Staat um der Kirche willen, dort die Kirche um des Staates willen vorhanden.

¹⁾ Somn. virid. p. 64. Occam l. c. p. 14.

²⁾ Vom Fürsten, Cap. 18: Es sei dem Fürsten häufig nützlicher, wenn er die Frömmigkeit zu besitzen scheine, als wenn er sie wirklich besitze, „da die Menschen im Allgemeinen eher nach dem urtheilen, was sie sehen, als nach dem, was sie begreifen, — der Pöbel hält es immer mit dem Schein und mit dem Erfolg der Sache, und in der Welt giebt es nur Pöbel.“ — In Ferdinand dem Katholischen findet es Machiavelli (Cap. 21) rühmlich, daß er „sich stets der Religion bediente“ und sich zu einer „religiösen Grausamkeit“ entschloß, indem er die Mauren vertrieb und plünderte und unter demselben Vorwand Afrika angriff, um sich durch großartige Unternehmungen Achtung zu verschaffen.

6. Fortsetzung.

b) Die vermittelnde Richtung.

Anders gestaltete sich die Sache, wenn man von der zweiten der oben angegebenen Auffassungen des Begriffs der *spiritualia* ausging. Hier stand man principiell auf dem Boden der kanonischen Anschauung. Das Reich der geistlichen Gewalt erstreckt sich dann weit über das im engeren Sinn Religiöse und Kirchliche hinaus und in das sittliche Lebensgebiet hinein. Man dachte dann nicht daran, der Kirche die *potestas coactiva* abzuspochen, sondern erkannte neben der Staatsgewalt auch eine kirchliche Gewalt in *foro judiciali exteriori* an, welche sowohl eine Civil- als eine Strafgerichtsbarkeit in sich fasse ¹⁾. Der Vorwurf, daß man der Kirche die Berechtigung Ketzerei zu strafen abspochen wolle, wurde von diesem Standpunkt als eine Verdächtigung zurückgewiesen ²⁾. Und wenn auch wegen der Trennung der beiden Schwerter die Gerichtsbarkeit der Kirche sich nur über das Geistliche erstrecken sollte, so war doch nicht zu verkennen, daß auch die sogenannten weltlichen Sachen bei dem engen Zusammenhang des Sittlichen mit dem Religiösen sehr leicht eine religiöse, mithin unter die Jurisdiction der Kirche fallende Seite darbieten können ³⁾.

Hiernach entwickelte sich eine zwischen der extrem-politischen und der päpstlichen Theorie vermittelnde Richtung. Der Papst kann allerdings an und für sich und principaliter nicht über weltliche Dinge erkennen, wohl aber in *accidentieller* Weise, sofern deren Gebrauch oder Mißbrauch zur Sünde wird, oder, wie das kanonische Recht sagt, *ratione peccati* ⁴⁾. Insofern Anordnungen in weltlichen Sachen als Mittel für kirchliche Zwecke nothwendig sind oder sich als Folge-

¹⁾ Joh. de Paris. c. 14: *Illa (potestas in foro judiciali exteriori) duo importat, scil. auctoritatem discernendi seu corrigendi, quae significatur, cum dicitur: de ecclesiae, et potestatem coercendi, cum dicitur: sit tibi sicut ethnicus et publicanus.*

²⁾ Id. c. 19: *Iste est temerarius in iudicando, cum dicit nos ita dicere, ut ecclesia non possit coercere haereticos. Hoc enim falsum apparet.*

³⁾ Jede Rechtsverletzung in zeitlichen Dingen sei auch Sünde und gehöre mithin vor den geistlichen Richter, behauptet der *clericus* in Decams *Disputatio* l. c. p. 14, ohne daß sein Gegenpart, der *miles*, den Satz principiell bestreitet. Denn wenn dieser dagegen geltend macht, danach sei der Bischof Herr im Lande und der Ritter habe auf seiner Burg nicht mehr zu befehlen, sondern der Burghauptmann, so spricht er nur die wirklichen Gesetze des Gedankens aus, den er doch in der Theorie nicht abweist.

⁴⁾ Somn. virid. p. 74: *Concedendum, quod principatus papalis concernit temporalia, prout de necessario concernit spiritualia, cum ab eorum usu vel abusu surgit peccatum, prout dicitur textus, quod ratione peccati omnes causae spectant ad forum ecclesiasticum. Tamen principaliter disponendo et auctorizando nihil spectat ad Papam, quantum ad temporalia.*

rungen aus kirchlichen Geboten ergeben, untersteht die weltliche Gewalt den Verfügungen der geistlichen; abgesehen davon und an und für sich ist sie allerdings in ihrem Gebiete von der letzteren unabhängig¹⁾. Damit waren denn im Grunde wieder alle beliebigen Gegenstände der geistlichen Verfügungsgewalt zugewiesen. Die verworfene Obmacht der Kirche über den Staat wurde so auf einem anderen Wege indirect wieder eingeführt. Daß das Sacerdotium den Vorrang vor dem Königthum habe, weil es den Menschen zu höheren Zielen hinführe, war ja zugestandene Voraussetzung²⁾. Hieraus ergab sich bei dieser Betrachtungsweise die Folgerung, daß der Kaiser allerdings verpflichtet sei, den Anweisungen des Papstes, welche ihm dieser aus Rücksichten geistlicher Natur (*propter necessitatem boni spiritualis*) ertheile, Folge zu leisten³⁾. Selbst über die Güter der Laien hat der Papst im äußersten Nothfall ein Verfügungsrecht, kann z. B. Steuern davon erheben⁴⁾. Der Kaiser ist im Weltlichen nur so weit unabhängig vom Papste, als er nicht sündigt⁵⁾. Und wenn auch festgehalten wurde, daß die Kirche keine andere Strafgewalt habe als die ihr durch die Einsetzung Christi zugewiesene, nämlich des Ausschlusses von den Sacramenten, und daß sie Geld- und Leibesstrafen nur dann verhängen könne, wenn der Betroffene sich freiwillig unterwerfe, — so wurde dies doch gleich wieder dahin limitirt: doch kann der geistliche Richter den Straffälligen zu solcher freiwilligen Unterwerfung vermittelt der Excommunication nöthigen. Daher kann der Papst einen kaiserlichen Fürsten und Verächter der Kirchenstrafen zwar nicht direct absetzen, wohl aber mittelbar das Volk veranlassen, daß es ihn absetzt, indem er ihn und Alle, die ihm Gehorsam leisten, bannt; ja auch wegen schlechter weltlicher Regierung kann er in derselben Weise gegen den Fürsten vorgehen, wenn die unzufriedenen Unterthanen seine Vermittelung anrufen⁶⁾. Er kann *ratione peccati* die Könige mit Entziehung ihrer zeitlichen Güter bestrafen⁷⁾. Er

1) Ant. de Rosell. p. 289: *Pro administratione temporalium, quatenus divinis et spiritualibus rebus ancillantur vel in consequentiam veniunt, pontifex major est princeps, quia tunc temporalia sunt ad finem, quatenus pro administratione spiritualium ancillantur. Sed ubi non veniant ut praeparamenta vel instrumenta ad finem spiritualium, ut quia ad finem alium ministrentur, tunc concludo, quod imperator supremus est monarcha, princeps et iudex omnibus superior.*

2) Joh. de Paris. c. 5. 3) Id. c. 11. 4) Id. c. 7.

5) Dummodo caveat a peccato. Id. c. 9.

6) Id. c. 14.

7) Somn. virid. p. 85. In ungenügender Weise wird die Folgerung, daß der Papst hiernach Oberherr des Königs in temporalibus sei, damit abgewehrt, daß ihm ja von den confiscirten Gütern nichts zufalle.

kann, wenn wegen geistlicher Vergehen, z. B. Ketzerei, die Herrschaft von einem Inhaber auf einen anderen übertragen werden muß, die zuständige weltliche Instanz hierzu auffordern; erweist diese sich säumnig, so devolvirt das Recht der Absetzung und Uebertragung auf ihn ¹⁾. Selbst Occam ²⁾ giebt zu, daß in besonderen Fällen (*casualiter*) der Papst den Kaiser absetzen könne, nämlich dann, wenn dieser die Absetzung verdient und alle Anderen, die sie vorzunehmen hätten, d. h. namentlich das Volk, säumnig sind. Ueberhaupt geht die Bestrafung weltlicher Vergehen in allen den Fällen auf den Papst über, wo der weltliche Richter entweder nicht vorhanden ist oder seine Schuldigkeit nicht thut ³⁾. Das Nämliche wiederholt später Almain ⁴⁾.

Somit hatte diese vermittelnde Richtung, unter theoretischer Wahrung des Grundsatzes von der Trennung beider Gewalten, doch im Wesentlichen alle Ansprüche des Papstthums auf Beherrschung der weltlichen Gewalt thatsächlich zugegeben. Occam zwar weiß den gemachten Zugeständnissen andererseits wieder die principielle Bedeutung zu nehmen, so, wenn er an der Stelle, wo er von der casuellen Absetzung des Kaisers durch den Papst handelt ⁵⁾, ausführt: In dem angenommenen Falle können statt der Laien die Geistlichen eingreifen, sowie im Nothfall jeder Einzelne den Tyrannen umbringen dürfte, oder wenn keine Ritter da sind, die Bauern, und wenn die Männer fehlen, die Weiber zur Landesvertheidigung die Waffen ergreifen. So wird die dem Papst zugestandene Befugniß doch nicht principiell auf ein Aufsichts- oder Correctionsrecht der Kirche über die Staatsgewalt, sondern auf ein für Alle gleiches Nothrecht zurückgeführt. In ähnlicher Weise begründet Occam das Recht der Kirche, im Falle der *negligentia* des weltlichen Richters ergänzend einzutreten, auf stillschweigende Zulassung des Kaisers oder Verjährung ⁶⁾. Aber Almain setzt diesen Fall in Parallele damit, daß der Oberlehnsherr die Ausübung der Jurisdiction selbst in die Hand nehme, wenn seine Vasallen ihre Schuldigkeit nicht thun ⁷⁾. Und überhaupt verlieren gefährliche Consequenzen, wenn sie einmal zugestanden sind, durch theoretische Verclausulirungen wie die angeführten wenig von ihrer Gefährlichkeit.

Die weniger scharfen Vertreter der kirchlichen Ansprüche konnten den praktischen Ergebnissen dieser Richtung ganz wohl zustimmen.

¹⁾ *Somm. virid.* p. 124. ²⁾ *Decisiones quaestionum*, qu. 8. c. 5.

³⁾ Occam *l. c.* qu. 2. c. 4. *Dial.* p. 913. ⁴⁾ *Expos.* p. 640.

⁵⁾ *Decis. quaest.*, qu. 8. c. 5. ⁶⁾ *Dial.* p. 955.

⁷⁾ *Expos. l. c.*: *Datur simile. Si duces subjecti regi nollent jurisdictionem administrare, tunc debet rex illam administrare et illam habet in habitu.*

Auch von ihrer Seite wurde zugegeben, daß die Macht des Papstes keine absolut schrankenlose sei: sie hat ihre Grenze an den Rechten und Freiheiten der Anderen, deren er diese nicht willkürlich berauben kann ¹⁾. Die Kirche mischt sich darum nur ausnahmsweise in weltliche Dinge, wenn die zuständigen Laien entweder außer Stande, ihre Schuldigkeit zu thun, oder böswillig oder pflichtvergessen sind, und immer nur so weit, als es das Heil der Seelen und die Freiheit der Kirche angeht und als es nothwendig ist, um Todsünden zu verhüten ²⁾. Und die Principien, womit man das Recht hierzu begründete: daß das irdische Leben seinen letzten Zweck doch nur in dem zukünftigen habe, daß jede Rechtsverletzung Sünde sei und mithin unter das Forum der Kirche falle, daß es Aufgabe der Kirche sei, alles der Willigkeit Widerstrebende zu beseitigen ³⁾, konnten von jenen Vermittlern nicht mit Grund bestritten werden. Wenn sie zugaben, daß das Gebiet der spiritualia alle sittlichen Lebensbeziehungen, so weit sie durch die göttliche Offenbarung bestimmt werden, umfasse.

Der von den folgerichtigen Vertretern der kirchlichen wie der politischen Theorie betonten Nothwendigkeit, ein einheitliches oberstes Haupt für das christliche Gemeinwesen zu haben, suchte man dadurch auszuweichen, daß man zwei oberste Häupter dachte, beide nach einer Seite souverän und nach der anderen sich gegenseitig untergeordnet und so darauf angewiesen, sich einander im Gleichgewichte der Macht zu erhalten ⁴⁾. Aber man sah nicht, wie sehr das eine, das weltliche, bei aller Sorgfalt, seine Unabhängigkeit und Selbstständigkeit auf dem ihm eigenen Gebiete zu behaupten, in steter Gefahr schwebte, von dem anderen überwogen zu werden.

Wie wenig die vermittelnde Theorie von der indirecten, casuellen Obmacht der Kirche über den Staat den päpstlichen Ansprüchen wirklich Gefahr drohte, ergiebt sich zur Evidenz daraus, daß die Jesuiten es waren, die dieselbe nachmals sich angeeignet und entwickelt haben *).

¹⁾ Somn. virid. p. 121. 174.

²⁾ Ib. p. 121 (propter impotentiam vel malitiam vel negligentiam laicorum; 179. 193 (nisi lex civilis inducat mortale).

³⁾ Ib. p. 64 (quod injuste agitur, peccatum est; 169. 193 (cum ad ejus se. Papae officium spectet, omne dissonum acquitati naturali absorbere).

⁴⁾ Man vergl. Joh. de Paris. c. 14. Der König ist in spiritualibus dem Papste untergeben, wird von ihm verwahrt, mit Strafe belegt u. s. w., umgekehrt, ubi Papa delinqueret in temporalibus, imperator haberet ipsum primo corrigere immediate monendo et postea puniendo.

*) Vgl. das soeben erschienene Werk: E. Mezger, die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern. Leipzig, 1874. 8. Num. der Red.

Kirchengeschichtliche Secular-Erinnerungen¹⁾.

Von Dr. Wagenmann.

174. Legio fulminatrix.

Unsere diesjährigen Erinnerungen beginnen mit einem hochberühmten Ereigniß aus der Geschichte des großen Religionskampfes zwischen Christenthum und Heidenthum — einem Factum, das freilich dicht auf der Grenze der Geschichte und Legende liegt, aber eben in dieser seiner Zwitterstellung nur um so bezeichnender ist für jene Jugendperiode der ecclesia militans, der streitenden und zeugenden Märtyrer- und Apologetenkirche. Es ist die Sage von der legio fulminea (-ata, -atrix), die Geschichte von der wunderbaren Errettung eines römischen Kriegsheers im Quadenkrieg des Jahres 174 unter Kaiser Marc Aurel. Was uns dabei interessirt, ist nicht das Factum selbst, das ja durch gleichzeitige und spätere Denkmäler und Berichte genugsam bezeugt ist: die durch ein heftiges Gewitter bewirkte Errettung des römischen Heeres aus gefährvoller Pöge; sondern die religiöse Deutung, die dasselbe schon damals bei den verschiedenen in der römischen Gesellschaft wie in der Armee vertretenen Religionsparteien gefunden hat. Wir sehen in dieser Auffassung jenes Kriegseignisses einen Beweis von jener Glaubensrestauration des zweiten Jahrhunderts, von jener neu erwachten religiösen Stimmung und Umstimmung, von jenem allgemein religiösen Vorsehungs- und Wunderglauben, der jetzt an die Stelle der alten nationalen Kultusreligionen trat, zugleich aber eines der merkwürdigsten Beispiele jener eigenthümlichen Theotrasie, jener Religions- und Göttermischung, wodurch sich die in der gesammten Culturgeschichte so einzigartig dastehenden Jahrhunderte der großen Religionswende charakterisiren. Was der Kaiser selbst von seinem halb politisch, halb philosophisch gefärbten Religionsstandpunkt aus officiell und künstlerisch als eine rettende That

¹⁾ Vgl. Bd. XVIII, S. 422 ff.

des römischen Nationalgottes Jupiter Pluvius darstellen läßt (s. das Relief der Antoninussäule und das von Themistius erwähnte Gemälde), das erschien den Anhängern der damals in Rom und den Provinzen weitverbreiteten orientalischen Culte als Wirkung eines ägyptischen Zauberers Arnuphis und des von ihm beschworenen ägyptischen Gottes Hermes; die verachteten, aber dennoch über das ganze römische Reich verbreiteten Juden sahen darin eine Machtthat ihres Gottes Jahveh Zebaoth, die Christen endlich eine christliche Gebetserhörungs. Denn „Heidenthum und Christenthum setzten jetzt nicht blos Wunder gegen Wunder, sondern auch der Fall, daß dasselbe Wunder von beiden Seiten oder vielmehr von all' den verschiedenen jetzt miteinander rivalisirenden Religionen und Superstitionen in Anspruch genommen wurde, kann damals kein seltener gewesen sein, wenngleich nur dies eine Mal davon geschichtlich berichtet wird.“ Und nicht erst spätere christliche Apologeten oder Historiker wie Tertullian (Apolog. cap. 5) und Eusebius (H. eccl. V, 5) haben diese christliche Deutung nachträglich hinzugebracht; wir wissen, daß schon gleichzeitige christliche Bischöfe und Schriftsteller, wie Apollinaris von Hierapolis, jenes Gebetswunder berichten, freilich mit dem bekanntlich unhistorischen Zusatz, daß die Region, deren christliche Soldaten durch ihr Gebet Blitz und Regen herbeizogen, davon den Beinamen der fulminea oder fulminata erhalten, den sie doch schon früher, seit Nerva oder seit Augustus geführt zu haben scheint. Noch unbegründeter ist freilich die Behauptung aller Apologeten, daß damals beim Kaiser eine Sinnesänderung gegenüber von den Christen eingetreten sei; der philosophische Kaiser, der selbst in einer Welt ohne Götter nicht leben wollte und geneigt war, die Götter aller Nationen als gleich mächtig und verehrungswürdig anzuerkennen, fuhr nichtsdestoweniger fort, die „aufgeregte und aufregende Schwärmerei der Christen“ nach wie vor durch neue Edicte zu verfolgen und verfolgen zu lassen. Aber auch die Christen fuhrten fort, nach des Apostels Wort, das Böse zu überwinden mit Gutem. Die „verhaßte, vaterlandslose, staatsfeindliche Rotten“ der Christen beginnt dennoch eben jetzt als die eigentlich staatsfreundliche, welterhaltende, die Gesellschaft rettende Macht sich zu fühlen und darzustellen. Sie, die vielgeschmähten „Atheisten“ und „Frevler“, sind es, die durch ihre Gebete für Kaiser und Reich (pro imperatoribus, pro omni statu imperii rebusque Romanis) Staat und Welt retten, schützen und zusammenhalten. Dieser Umschwung im Weltbewußtsein und der Weltstellung des Christenthums hat, wie

in den gleichzeitigen Schriften der Apologeten (Melito, epist. ad Diogn., Tertull.) so auch in jener christlichen Deutung der Kriegeereignisse des Jahres 174 zum ersten Mal einen Ausdruck gefunden ¹⁾).

274. Aurelian.

In diesem Jahre sah die Stadt Rom den Tod eines Papstes, Felix I. (gestorben, angeblich als Märtyrer, den 30. Dec.), und einen der letzten Triumphzüge eines heidnischen Kaisers, des restitutor imperii Aurelian, der als Ueberwinder Galliens und des Orients in seine Hauptstadt einzog, nachdem er dem palmyrenischen Reich ein Ende gemacht, die orientalische Wunderstadt Tadmor zerstört und die Königin des Ostens, die geist- und charaktervolle Zenobia, zu seiner Gefangenen gemacht. Zur Feier seines Sieges und aus der reichen Beute Palmyra's errichtete Aurelian, selbst der Sohn einer Sonnenpriesterin, auf dem Quirinal zu Rom einen prächtigen Tempel des unbeziegten Sonnengottes, des Deus Sol Invictus, dessen Cult und Fest nun etliche Decennien lang in Rom florirte, bis dann seit Constantin der Sonnengott dem heil- und siegbringenden Christengott, sein Fest dem christlichen Weihnachtsfest Platz machte, gleichwie dann später Justinian Säulen von Aurelians Sonnentempel verwendet haben soll zum Bau seiner Kirche der göttlichen Weisheit in Constantinopel. — Daß Aurelian in demselben Jahre ein neues Verfolgungsedict gegen die Christen erlassen habe, dem dann auch jener römische Bischof Felix als Opfer gefallen sei, scheint auf Mißverständnis und Verwechslung zu beruhen; Eusebius sagt nur, daß Aurelian ein solches Edict beabsichtigt habe, aber vor der Erlassung vom göttlichen Gerichte ereilt worden sei ²⁾).

374. Ambrosius.

Als der Vater der Orthodoxie, Athanasius, im Jahre 373 starb, war der Sieg der nicenischen Lehre, das Unterliegen des in sich halt- und einheitslosen Arianismus im Römerreich nur noch eine Frage der Zeit. Der Proceß vollzog sich langsamer und gewaltsamer im

¹⁾ S. die Quellenstellen bei Clinton, fasti Romani, vol. II, appendix, p. 23 sqq. vgl. Mosheim's diss. von 1733 und Comm. de rebus Chr. p. 249., Alexander, Gieseler RG., besonders aber Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. III, S. 461.

²⁾ Vgl. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Band I, S. 588; Herzog's R. Enc., Bd. XIV. S. 534 f. XIX, 125; Papius, Chronologie der römischen Bischöfe, S. 231 ff.

Orient, rascher und ruhiger im Abendland. In der damaligen Kaiserresidenz Mailand hatte 355—374 der Arianer Auxentius den bischöflichen Stuhl inne, ein geborner Kappadocier, ein kluger und besonnener Mann, gegen dessen Lebenswandel und Amtsführung auch die orthodoxen Gegner nichts Erhebliches vorzubringen wußten, zumal da er durch die Gunst des Kaisers Valentinian I. geschützt war. Umsonst war der Athanasius des Abendlandes, der gallische Bischof Hilarius von Poitiers, mit einer Streitschrift (c. Auxentium) gegen ihn aufgetreten, hatte sich aber dadurch nur die kaiserliche Ungnade und seine eigene polizeiliche Ausweisung aus Mailand zugezogen. Als nun Auxentius 374 starb, schien von der Wahl seines Nachfolgers Alles abzuhängen. Der Kaiser, festhaltend an dem Grundsatz religiöser Toleranz und der Nichteinmischung in die inneren kirchlichen Angelegenheiten, beschränkte sich darauf, die Wahl eines Mannes von würdigem Wandel zu empfehlen, ohne Andeutung hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses. Diese Zurückhaltung war das sicherste Mittel, um dem nicenischen Glauben den Sieg zu verschaffen. In der Kirche fand die Wahlhandlung statt. Die Erregung der wählenden Aleriker theilte sich den herbeiströmenden Volkshaufen mit. Wilde Rufe wurden laut, ein offener Auslauf und Straßenkampf drohte. Da erschien zur Aufrechterhaltung der Ruhe an der Spitze einer Kriegerschaar der Statthalter der Provinz Ligurien und Aemilien, Ambrosius, ein Mann aus vornehmer Familie, in den besten Mannesjahren, eine ebenso gewinnende wie imponirende Persönlichkeit, wegen seiner gerechten und milden Amtsführung vom Volk geliebt und geachtet wie Wenige. Eine Kinderstimme soll, wie die spätere christliche Sage berichtet, seinen Namen gerufen haben; das Volk stimmte bei und verlangte mit immer lauterem Zuruf den Ambrosius zum Bischof. Die arianische Partei verstummt, die nicenisch gesinnte Majorität gibt dem von Gott selbst bezeichneten Candidaten ihre Stimme; der bestürzte Ambrosius wird sofort als Bischof proclamirt. Lange sträubt er sich, da er noch nicht einmal getauft war. Alle Ausreden und Weigerungen waren umsonst. Der Kaiser gab mit Freuden seine Zustimmung und trieb die Bischöfe, Taufe und Weihe möglichst zu beschleunigen. Endlich gab Ambrosius den vereinigten Wünschen des Volks, des Kaisers und des Klerus nach: am 7. December 374 bestieg er den Bischofsstuhl, dessen glänzendste Zierde er geworden ist, — einer der vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes, ein Bischof ohne päpstliche Mission oder Confirmation, durch die Volksstimme

berufen, vom Kaiser bestätigt, und dennoch ein Bischof von Gottes Gnaden, der Gott gab, was Gottes, dem Kaiser, was des Kaisers ist, voll christlicher Demuth und Liebe, aber auch muthig und charaktervoll im Kampfe für die Wahrheit und für die Rechte der Kirche ¹⁾).

474. Zeno und Glycerius.

Eine Zeit grenzenloser Verwirrung im byzantinischen Reich und der griechischen Reichskirche, der Auflösung und des nahenden Endes für das abendländische Imperium. In Byzanz starb Kaiser Leo I.; ihm folgt, erst als Vormund seines Sohnes, dann in eigener Person, Kaiser Zeno, der freilich durch seine unlautere und schwankende Kirchenpolitik bald neue Verwirrungen und Entzweiungen herbeiführt. Das Abendland aber sieht das in der ganzen Welt- und Kirchengeschichte wohl einzig dastehende Schauspiel, daß ein römischer Kaiser, der im Jahre 473 von dem Burgunderkönig Gundobad auf den Thron erhobene Figurer Glycerius, das imperium mit dem sacerdotium, den römischen Kaiserthron mit dem Bischofsstuhl von Salona vertauscht (Juni 474): ein römischer Kaiser a. D. wird christlicher Bischof ²⁾).

774. Karl und Hadrian.

Eines der folgenreichsten Jahre für die kirchliche wie politische Entwicklung des Abendlandes: Fall des longobardischen Reiches, Bund zwischen dem Papstthum und fränkischen Königthum.

Den Winter 773/4 hatte Karl in Feindesland, vor den Mauern von Pavia, zugebracht. Während die Belagerung sich in die Länge zog, suchte Papst Hadrian I. die Zeit zum Vortheil des römischen Stuhles, ohne Rücksicht auf den Frankenkönig, bestens zu benutzen. Da erschien dieser plötzlich am Ostersonntag, den 2. April, von Pavia aus mit stattlichem Gefolge vor den Thoren Roms, um am Grab des h. Petrus zu beten. Mit einem Gemisch von Staunen und Bangen — in magno stupore et ecstasi — wird er vom Papst empfangen. Dreißigtausend Bürger Roms mit Fahnen, die Priester mit ihren Kreuzen, Knaben mit Palmen- und Delzweigen,

¹⁾ S. die *vitas Ambrosii* in der Benedictiner-Ausgabe und Richter, *Gesch. des weströmischen Reichs*, S. 219 ff.; Böhringer, *die Kirche Christi*, 1, 3.; Schmie-der in Piper's *Zeugen der Wahrheit*, Bd. II, S. 98; Ebert, *Gesch. der christlich-latein. Literatur*, 1874, S. 135 ff.

²⁾ Cf. Gams, *series episcoporum*, p. 420, und die *Geschichte der letzten weströmischen Kaiser* von Tillemont, Gibbon, Thiers, Pallmann.

zogen ihm entgegen. Karl stieg vor dem Zeichen des Kreuzes vom Pferde und machte sich mit seinen Großen zu Fuß auf den Weg nach St. Peter, wo ihn der Papst mit seinem Klerus empfing. Auf den Knien kletterte der König die Stufen zur Peterskirche hinauf, stieg mit dem Papste hinab in die Gruft des Apostelfürsten, sein Gebet zu verrichten, und Beide schworen einander „ewige Freundschaft“. Nun erst zog der König mit dem Papst, seinen Großen und dem Volk in die Mauern der Stadt Rom ein. Die drei folgenden Tage, der erste, zweite und dritte Ostertag, vergingen unter kirchlichen Feiern in der Kirche Sancta Maria in praesepe, in der Vaterankirche, in St. Peter und St. Paul. Am vierten Tage wurden Unterhandlungen gepflogen in Betreff der Bestätigung und Vermehrung der Pipinischen Schenkung. Was den eigentlichen Gegenstand dieser Verhandlungen, insbesondere was den Inhalt der am 6. April 774 vollzogenen sogenannten Carolinischen Schenkung ausmacht, ist schwer zu sagen; weder was dem Papst versprochen wurde, noch was er nachher wirklich erhielt, läßt sich genau angeben. Sicher ist nur, daß der Papst mit seinem ganzen früher besessenen oder neu erlangten Patrimonium in ein Unterthanenverhältniß zu Karl trat, dieser die Oberhoheit erhielt über Rom und das Gebiet der römischen Kirche, so daß ihm vom Papst wie vom römischen Volk gehuldigt, in sämtlichen Kirchen Roms für ihn gebetet wurde. Nicht sicher beglaubigt sind dagegen die späteren Angaben, daß damals eine Synode in Rom gehalten, daß hier wichtige Bestimmungen über kirchliche Dinge getroffen, daß insbesondere von Papst und Synode dem Frankenkönig die Befugniß verliehen sei, den Papst zu ernennen und sämtlichen Bischöfen und Erzbischöfen des Reichs die Investitur zu ertheilen; auch eine Krönung Karls durch den Papst hat damals nicht stattgefunden. Daß aber auch die kirchlichen Angelegenheiten des fränkischen Reichs zwischen König und Papst zur Sprache gekommen, läßt sich vermuthen und ergibt sich wohl unzweifelhaft daraus, daß Hadrian dem König einen *codex canonum* d. h. eine Sammlung sämtlicher in der römischen Kirche im Gebrauch befindlichen kirchlichen Rechtsquellen, zum Geschenk machte (die sog. dionysisch-hadrianische Sammlung), mit einer Widmung, die Karls Sieg über die Longobarden und Freigebigkeit gegen die Kirche in poetischen Worten rühmt, ihn aber auch zur Treue gegen den römischen Stuhl ermahnt. Sinn und Zweck der Gabe war, das römische Kirchenrecht im Frankenreich zur officiellen Anerkennung und ebendamit die von Bonifatius und Pipin

eingeleitete kirchenrechtliche Einigung der fränkisch-deutschen Kirche mit Rom zum Abschluß zu bringen. — Nach Ostern kehrt Karl ins Lager vor Pavia zurück, um die Belagerung zu Ende zu führen; Mitte Juni erfolgt die Uebergabe der Stadt, die Gefangennahme des Königs Desiderius, der Fall des longobardischen Reiches. Mitte Juli kehrt Karl nach Deutschland zurück als Patricius von Rom, als König der Longobarden, Herr von Italien; eine Krönung hat nicht stattgefunden, weder in Rom noch in Monza, keinesfalls (wie gewöhnlich gesagt wird) mit der eisernen Krone, die noch gar nicht vorhanden war. Desiderius wurde als Gefangener mitgeführt, er beschloß seine Tage zu Corbie in der Picardie „unter Wachen und Beten, Fasten und vielen guten Werken“. In Deutschland warteten des Königs viele Geschäfte, weltliche und kirchliche: Einweihung der neuen Kirche zu Lorsch den 14. August, Schlichtung eines Streits zwischen der Abtei Fulda und dem Erzbisthum Mainz, Verleihungen von Gütern und Immunitäten an verschiedene Klöster, vor Allem aber die Abwehr der Sachsen, die während des Königs Abwesenheit in Italien ihre Grenzen wieder überschritten, die Cresburg zerstört, Triglär verbrannt, Alles mit Plünderung und Verwüstung erfüllt und erst an dem festen Buraburg an der Eder Widerstand gefunden hatten. Karl traf sofort Anstalten, sie wieder über die Grenze zurückzuwerfen; vier fränkische Truppencorps rückten an und nöthigten sie zum Rückzug, ohne jedoch wegen der vorgerückten Jahreszeit weiter ins Sachsenland einzudringen. Um so weniger verdient Glauben, daß Karl damals, im Jahre 774, das von ihm eroberte Sachsenland Gott und dem heiligen Petrus zum Opfer dargebracht und dem Papst die Errichtung des Bisthums Osnabrück angelobt habe; es ist das eine erst dreihundert Jahre später, im Zeitalter Gregors VII. und Heinrichs IV., aufgekommene Erbschöpfung ¹⁾).

874. Ado von Bienne.

Am 16. Dec. d. J. starb der Erzbischof Ado von Bienne, bekannt als Verfasser eines Martyrologiums und einer Weltchronik, — Schriften, von denen sich freilich nicht viel Weiteres sagen läßt,

¹⁾ S. Jaffé, *regesta pontificum* a. a. 871, p. 205; Barmann, *Politik der Päpste*, I, S. 273 ff. S. Abel, *Jahrbücher des fränk. Reichs unter Karl d. Gr.*, S. 123 ff. Ueber die römischen Vorgänge vgl. auch Neumont, *Gesch. der Stadt Rom*, II, S. 125

als daß sie in dem herkömmlichen Geleise sich bewegen, anknüpfend an Beda's grundlegende Werke, die *Chronik de sex aetatibus mundi* und das *Marthvrologium* und damit Auszüge aus anderen Quellen verbindend, nicht ohne stilistische Gewandtheit, aber auch unter sichtbarem Einfluß des damals, im Zeitalter der falschen Decretalen und des Papstes Nicolaus I., um sich greifenden unkritischen Geistes. Beginnend mit der Welt schöpfung folgt seine Chronik später der Reihenfolge der römischen Kaiser, von Constantin und Irene übergehend auf Karl den Großen, seine Söhne und Enkel, in denen er die legitimen Erben des imperium Romanum sieht; alle Herrscher der Welt aber überstrahlt zuletzt die Hoheit des Papstes Nicolaus I., dessen Zeitgenosse er selbst ist und dem er als eine der festesten Stützen päpstlicher Hierarchie im südlichen Frankreich gedient hat. Und wie in seiner Weltchronik, so hat Ado auch in seinem *Marthvrologium* zwar an Beda oder vielmehr bereits an die erweiternde Uebearbeitung desselben durch den Rhoner Subdiaconus Florus Magister sich angeschlossen, aber nicht bloß den Stoff aus anderen Quellen ansehnlich vermehrt, sondern auch den einzelnen Geschichten vielfach eine neue Wendung gegeben, so daß mit seinem Werk eine förmlich neue Epoche in der Bearbeitung der Heiligengeschichte beginnt, nämlich eben die Zeit der legendenhaften Erweiterung und Umbildung der älteren Ueberlieferung ¹⁾.

974. Päpstliche Greuel.

In dieses Jahr fällt eine der vielen Greuelscenen, an denen die Geschichte des päpstlichen Stuhles so reich ist, — die Absetzung und Ermordung des Papstes Benedict VI. durch seinen Nachfolger Bonifacius VII. Am 19. Januar 973, kurz vor dem Tode Otto's I., war Benedict mit des Kaisers Bewilligung zum Papst geweiht worden. Anderthalb Jahre saß er auf dem Stuhl Petri; da brach der Sturm der italienischen Partei gegen ihn los unter der Führung des Dux Crescentius, Sohnes der Theodora. Der Papst wurde im Juli 974 gefangen genommen, in die Engelsburg geworfen und bald darauf erdrosselt. Ihm folgte der Leiter der ganzen Verschwörung, der römische Diacon Bonifacius oder, wie ein Papstfatalog ihn nennt, Malefacius. als Papst Bonifacius VII. Aber

¹⁾ S. Wattenbach, deutsche Geschichtsquellen, S. 41. 119; Strömer bei Herzog I, S. 129.

auch er hielt sich kaum sechs Wochen auf dem blutbesleckten Stuhl Petri; dann floh er, mit den Schätzen des Vatican's beladen, nach Constantinopel. Sein Nachfolger wurde mit Einwilligung des Kaisers Otto II. der bisherige Bischof von Sutri, Benedict VII. (974—983), der sofort nach seiner Consecration im October d. J. auf einer römischen Synode seinen Vorgänger Bonifaz förmlich verdamnte und dann neun Jahre lang kräftig und in friedlichem Einverständnis mit dem Kaiser die Kirche regierte. Zehn Jahre später (984) kehrte der Erpapst Bonifacius VII. aus Constantinopel nach Rom zurück, um dasselbe blutige Schauspiel noch einmal aufzuführen: er setzte den im Nov. 983 vom Kaiser Otto II. ernannten Papst Johann XIV. in der Engelsburg gefangen, ließ ihn vier Monate lang in Hunger und Schmutz verkommen und zuletzt (im August 984) ermorden und saß selbst noch einmal elf Monate auf dem durch zwiefachen Mord eroberten heiligen Stuhle — „ein päpstliches Schensal, das an Verworfenheit alle Sterblichen übertraf“ (wie er später auf der Synode zu Rheims genannt wurde). Bald nahm er ein seiner würdiges Ende: plötzlicher Tod ereilte ihn, seine eigenen Leute ließen noch an seinem Leichnam ihren Haß aus ¹⁾).

In demselben Jahre 974, das in der Geschichte des Papstthums eine so blutige Signatur trägt, starb in Deutschland, am 25. April, nach einem höchst wechselvollen Leben auf der Flucht einer der wenigen nennenswerthen Theologen und Kirchenmänner des zehnten Jahrhunderts, Ratherius von Rüttich, geb. um 890 in oder bei Rüttich, Mönch im Kloster Lobach, 931 ff. dreimal Bischof von Verona, dreimal von seinem widerspenstigen Klerus vertrieben, eine Zeit lang auch Bischof von Rüttich, ein treuer Anhänger der kaiserlichen Politik der Ottonen, dabei ein strenger Eiferer für Sittenzucht unter Mönchen und Klerikern, wider das in Italien um sich greifende Heidenthum und wider allerlei kirchliche Mißstände, ein Anhänger und Förderer jener gerade damals von Lothringen und Frankreich aus sich verbreitenden Tendenzen für ascetische Reform des Mönchthums, des Klerus und der Kirche, ein *vir mirae simplicitatis*, wie Sigebert von Gembloux ihn genannt hat ²⁾).

¹⁾ Jaffé, *regesta pont.* S. 331 ff. Weymann, *Politik der Päpste II* S. 126 ff. Watterich *vitae pontificum*, I, S. 66.

²⁾ S. Bogel, *Ratherius von Verona*, Gena 1834.

1074. Gregor VII.

Ein Jahr stürmischer Erregung in Deutschland und in Italien wie in den anderen Ländern der abendländischen Christenheit in Folge der neuen päpstlichen Kirchengesetze Gregors VII. In Deutschland hatte König Heinrich IV., von seinen Gegnern schwer bedrängt, nach langen Verhandlungen den Frieden von Werstungen (2. Febr.) geschlossen, worin er seinen Feinden, besonders Erzbischof Anno von Köln und Herzog Rudolf von Schwaben, volle Amnestie zugesichert, seine Burgen in Sachsen und Thüringen zu brechen, den Thüringern Befreiung vom Zehnten, den Sachsen Wiederherstellung ihrer alten Rechte zu gewähren versprochen. Nun aber bricht unter den unzufriedenen sächsischen Bauern eine förmliche Empörung los: in hellen Haufen ziehen sie am 12. März vor Goslar, erzwingen sofortige Zerstörung der Burgen, erstürmen und verwüsten die Harzburg sammt der dortigen Kirche und dem Domstift; der Münster wird verbrannt, die Altäre zer schlagen, die heiligen Gefäße geraubt, sogar die königliche Gruft erbrochen und die Gebeine herausgerissen. Heinrich beschwert sich durch eine Gesandtschaft in Rom über solche Entweihung des Heiligtums und verlangt den Beistand des Papstes, der ja ein besonderes Schirmrecht über die Sachsen beansprucht, wider das gottlose und tempelschänderische Volk. Er traf aber keine willfährige Stimmung, vielmehr sann Gregor darauf, die politischen Verwickelungen in Deutschland zur Durchsetzung der kirchlichen Reformpläne zu benutzen, die er soeben in den Märztagen desselben Jahres (9. bis 15. März) auf jener epochemachenden Fastensynode zu Rom verkündigt hatte.

Hier war es, wo Gregor zum ersten Mal sein kirchenpolitisches Programm, soweit er es für jetzt zweckmäßig fand, der Welt verkündigte und die Hebel einsetzte zu dessen Durchführung. „Freiheit der Kirche“ war die ostensible Vorderseite, Herrschaft der Kirche die für jetzt noch flüchtig verdeckte Rückseite der Gregorianischen Doctrin. Die beiden Hebel aber, die er brauchte, um die bestehende, auf friedlichem Zusammenwirken von Staat und Kirche beruhende christliche Gesellschaftsordnung aus den Angeln zu heben und den seit Karl d. Gr. im imperium liegenden Schwerpunkt des öffentlichen Lebens auf das römische sacerdotium zu übertragen, waren Priester cölibat und Verbot der Laieninvestitur. Was in der alten Kirche ein Ausdruck frommer Stimmung oder Ausfluß gnostisch-ascetischer Welt- und Fleischesverachtung gewesen war, die Werthschätzung der Virginität und der

freiwillige Verzicht auf Ehe und Familie, das wurde jetzt Mittel für die Zwecke der Hierarchie: nur ein von allen Banden der Familie und des Volksthum abgelöster, mönchisch gerichteter und mit dem Charakter mönchischer Heiligkeit ausgestatteter Klerus kann das Material sein, woraus die Pyramide des weltbeherrschenden hierarchischen Systems sich aufbaut. Und nur wenn der gesammte Klerus nicht blos seine geistlichen Officien, sondern auch die daran hängenden Beneficien ausschließlich aus geistlicher, d. h. in letzter Instanz aus päpstlicher Hand empfängt, steht die Kirche da als selbständiger, in sich selbst gegliederter, vom Staat unabhängiger, aber den Staat und das Volksleben beherrschender, im Papste gipfelnder hierarchischer Organismus.

Was auf der römischen Fastensynode von 1074 beschloffen wurde, schien nichts Neues zu sein. Man erneuerte nur, unter Berufung auf die *auctoritas patrum*, die alten Kirchengesetze gegen die *haeresis Simoniacae* und gegen das *crimen fornicationis*; aber man beschloß zugleich einen Aufruf an das Volk, es solle hinfort keine Priester mehr dulden, die ihr Amt irgendwie *interventu pretii* erhalten oder die sich des Verbrechens der Hurerei schuldig gemacht (*qui in crimine fornicationis jacent*).

Das Neue, das Revolutionäre, ja geradezu Unmoralische dieser päpstlichen Kirchengesetze lag keineswegs blos darin, daß jene traditionellen Bezeichnungen der Simonie und *fornicatio* auf ganz und gar verschiedene, nach göttlichem Recht oder gewohnheitsmäßiger Observanz legitime Verhältnisse ausgedehnt und somit das landesherrliche Ernennungsrecht mit der Simonie, die ordentliche Priesterehe mit der Hurerei gleichgestellt wurde, sondern weit mehr noch in der Anordnung, daß den Laien das Messgehören und der Sacramentsgenuß bei beweibten und simonistischen Priestern verboten (*quia benedictio eorum vertitur in maledictionem et oratio in peccatum*) und die Nichtbefolgung dieses päpstlichen Verbots für Sünde der Idolatrie (*idolatriae peccatum incurrunt*) erklärt, überhaupt der Ungehorsam eines Christen gegen die *sedes apostolica* dem *peccatum paganitatis* gleichgestellt wurde. Dadurch war die Ordnung der Kirche auf den Kopf gestellt und zugleich, da ja doch notorisch zahllose Priester, Bischöfe und Päpste der Sünde activer oder passiver Simonie sich schuldig gemacht hatten oder in *crimine fornicationis* *jacuerunt*, die Heilswirksamkeit aller kirchlichen Handlungen, ja die Legitimität der Kirche selbst in Frage gestellt und eine endlose Verwirrung der Gewissen bei Klerikern und Laien hervorgerufen.

Dieser bedenklichste Punkt der Gregorianischen Gesetzgebung, der von den gewöhnlichen Darstellungen meist viel zu wenig beachtet wird, wurde von den Zeitgenossen recht wohl erkannt, daher sich ja sofort besonders gegen das Eölibatgesetz der heftigste Widerspruch von Seiten der Bischöfe und Kleriker erhob. In Deutschland, Frankreich, England vernahm man die lautesten Stimmen der Opposition: man nannte den Papst einen Ketzer und Verrückten (*hominem haereticum et vesani dogmatis*), man berief sich auf Worte Christi und der Apostel zur Rechtfertigung der Priestererehe, man wies hin auf die verderblichen sittlichen und kirchlichen Consequenzen des Zwangseölibats, man sah darin eine Herabwürdigung der Ehe wie des Priesterstandes, man rieth dem Papst, sich Engel für den Gottesdienst zu verschreiben, wenn ihm die Menschen dazu zu schmutzig seien, — kurz, es ist schon damals so ziemlich Alles gegen das päpstliche Eölibatgesetz gesagt worden, was in den folgenden acht Jahrhunderten bis zur Gegenwart darüber vorgebracht werden konnte. Mehrfach fand das Gesetz offenen Widerstand theils bei den Bischöfen, theils, wo der Bischof es durchführen wollte, beim niederen Klerus; auf einer Synode in Paris erklärten Bischöfe und Kleriker das Gesetz für eine unerträgliche, unvernünftige Last und ein Abt, der es zu vertheidigen wagte, wurde mit Schimpfreden und Ohrfeigen tractirt; in Rouen wurde der Erzbischof, als er den Priestern ihre Frauen zu nehmen drohte, mit Steinwürfen zum Tempel hinausgejagt; in Passau erhob sich gegen Bischof Altmann, als er das päpstliche Decret verlas, ein einmüthiger Sturm; Bischof Otto von Constanz protestirte gegen das Gesetz und wurde dafür nach Rom citirt; Erzbischof Siegfried von Mainz, der in Erfurt seinen Geistlichen die Wahl stellte, Weib oder Amt zu lassen, kam in Todesgefahr und mußte sich nach Heiligenstadt flüchten; ein Antrag auf Wilderung, den er beim Papst zu stellen sich genöthigt sah, fand bei diesem eine sehr ungünstige Aufnahme. Der Papst, bei welchem ja der Grundsatz galt: *stat pro ratione voluntas*, wußte seinen Willen durchzusetzen durch alle Mittel kirchlicher und weltlicher Politik — durch diplomatische Unterhandlung, durch Mahn- und Vehrtschreiben, durch Androhung oder Verhängung geistlicher Censuren, schließlich durch das Mittel geistlicher Demagogie und Revolutionirung.

In Deutschland versuchte er in diesem Jahre zunächst das Mittel freundlicher und friedlicher Verhandlung. Gleich nach der römischen Fastensynode ging eine päpstliche Gesandtschaft über die Alpen, die um die Osterzeit zu Nürnberg ankommt, hier mit dem zur Begrüßung

seiner Mutter aus Pamera herbeigeeilten König Heinrich zusammen-
trifft, diesen vom Bann lospricht und so den Frieden zwischen dem
deutschen Königthum und dem römischen Stuhl scheinbar glücklich wieder
herstellt. Ein Nationalconcil, das die päpstlichen Legaten in Deutsch-
land zu veranstalten wünschten, kam freilich bei dem Widerwillen der
deutschen Bischöfe nicht zu Stande; der König aber ricktet ein unter-
würfiges Schreiben an den Papsi und verspricht seine Mitwirkung zur
Reform der Kirche. Der Papsi brauchte den König, wie dieser jenen;
denn die Freundschaft mit den Normannen hatte einen Riß bekommen,
König Philipp von Frankreich hatte sich die päpstliche Ungnade im
höchsten Maße zugezogen, in Rom regte sich eine Adelspartei, die dem
Papsi entgegenzutreten Miene macht, dieser selbst aber beschäftigt sich
mit dem Gedanken eines Kreuzzuges zur Bekämpfung der Seldschuken
und zur Wiedervereinigung der Kirche. Schon zu Anfang des Jahres
(2. Febr.; 1. März) fordert er alle Christen zu einer Heerfahrt auf,
um „das Reich Christi von den Heiden zu befreien“, und wiederholt
die Aufforderung noch einmal vor Jahresende (16. Dec.), er selbst
will sich an die Spitze des Heeres stellen und in Begleitung christ-
licher Schwestern, der Kaiserin Agnes, der Markgräfin Mathilde u.,
über das Meer nach dem heiligen Lande ziehen: „süß sei es, für das
Waterland zu sterben, süßer noch, für Christus zu bluten“. So durch-
dringen sich in dem merkwürdigen Mann in oft ununterscheidbarer
Weise Weichheit und Trotz, mystische Schwärmerei und politisch-hierar-
chische Berechnung¹⁾.

1174. König Heinrichs Bußfahrt.

Hundert Jahre nach Gregors VII. Kirchenreform feiert das Papst-
thum einen äußeren Triumph, wie die Geschichte kaum einen zweiten
kennt; das englische Königthum unterzieht sich einer Demüthigung, die
noch weit schwachvoller war als Heinrichs IV. Gang nach Canossa.
Am 29. Dec. 1170 war Thomas Becket in seiner Kathedrale zu
Canterbury ermordet worden; der Todfeind des Königs, der unter
den Schwertern der vier Ritter gefallen, sollte stärker als je aus
dem Grabe wieder aufstehen. Die blutige That hatte allgemeines Ent-
setzen erregt, die Thäter wurden bestraft, die Constitutionen von Cla-

¹⁾ Jaffé, *regesta pontif. a. a. 1074*, Parmann, *Politik der Päpste*, II, S. 362 ff. Gleichbrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, III, 1, S. 243 ff.; vgl. auch Villemain, *histoire de Grégoire VII*, I, S. 381 ff.

rendon zurückgenommen, der gemordete Erzbischof zum Heiligen erhoben. Tausende von Wallfahrern pilgern zu seinem Grab, Wunder geschehen, Visionen werden geschaut, ja man scheut sich nicht, den todten Bischof mit Christo gleichzustellen, aus seinem Martyrium eine zweite Passionsgeschichte zu machen. König Heinrich, durch eine Empörung seiner Söhne und einen Angriff der Schotten in die Enge getrieben, macht seinen Frieden mit Papst Alexander III. und unterzieht sich freiwillig einem Bußact am Grabe seines ehemaligen Todfeindes — *consciens sibi, non esse aliud pacis obtinendae iter nisi placato et reconciliato martyre*. Am 8. Juli 1174 schiffte er sich an der Nordküste Frankreichs ein, landete nach einem fürchterlichen Sturm in Southampton und tritt von da aus seine Bußfahrt nach Canterbury an (12. Juli). Vor den Thoren der Stadt steigt er vom Pferde, naht sich barfuß im Fußgewand dem Dome, legt vor dem Altar an der Stätte des Mordes seine Beichte ab, steigt in die Krypta nieder zu dem Grab des Erzbischofs, wirft sich zur Erde, das Heiligthum küssend und mit Thränen benetzend, läßt sich darauf den Rücken entblößen und von den anwesenden Geistlichen und Mönchen sich zerpeiteln. Nach Vollendung der Geißelbuße empfängt er die Absolution und verbringt darauf die folgende Nacht einsam, ohne Nahrung, auf dem steinernen Fußboden liegend, am Grabe des Märtyrers unter Gebet und Thränen. Am Sonnabend den 13. Juli steigt er wieder zur Oberkirche empor, hört die Messe, macht eine Stiftung zu Ehren des Heiligen und tritt darauf seinen Rückweg an, im Glauben an die geschehene Sühne oder doch im Bewußtsein, die Gefühle des Volkes durch seine unerhörte Demüthigung vor dem Volksheligen umgestimmt zu haben. Im Vertrauen auf den wiedergewonnenen Schutz des heiligen Thomas gewinnt denn auch noch am selben Tag ein englisches Heer einen glänzenden Sieg über die Schotten, in wenigen Monaten war durch seinen Beistand Krieg und Revolution beendet und ein günstiger Friedensschluß herbeigeführt.

In denselben Tagen aber, wo das Papstthum Alexanders III. in England diesen glänzenden Triumph über das Königthum feierte, rüstete man sich in Deutschland zu des Papstes Sturze. Am 24. Juni hielt Friedrich Barbarossa jenen glänzenden Reichstag in Regensburg, auf welchem eine neue Romfahrt beschlossen wurde. Die ganze Nation schien hinter dem Kaiser zu stehen; dennoch fehlte einer der mächtigsten Reichsfürsten, der Welfe Heinrich der Löwe. Im September zog der Kaiser über den Mont-Cenis und kam am 29. September vor Susa

an. Susa, Asti wurden genommen, Alessandria aber leistete hartnäckigen Widerstand: es war der verhängnißvolle Wendepunkt in der italienischen Politik Friedrich Barbarossa's¹⁾.

1274. Ljoner Concil.

Wiederum ein für die Geschichte des Papstthums, noch mehr aber für die der scholastischen Wissenschaft bedeutungsvolles Jahr: — das Jahr des concilium Lugdunense II. oecumenicum XIV.²⁾, veranstaltet von Papst Gregor X. zur Beschleunigung der Papstwahlen, zu Unionsverhandlungen mit den Griechen und zu Vetreibung eines neuen Kreuzzuges. Alle drei Absichten des Concilprogramms blieben unerreicht: die für die Papstwahl beliebte Ordnung des Conclave wurde bald wieder als unbequem beseitigt; die Kreuzzugsbegeisterung war nach den zuletzt gemachten trüben Erfahrungen in dem nüchtern gewordenen Zeitalter erloschen; die Union mit den Griechen, vom Kaiser Michael Paläologus aus politischen Gründen eifrig gesucht, vom Patriarchen Johannes Bekkos von Constantinopel in zahlreichen Schriften vertheidigt, von Thomas von Aquino im Auftrug des Papstes durch sein opusculum contra Graecos vorbereitet, war von Anfang an eine bloße Komödie, wurde vom griechischen Volk verabscheut und nach wenigen Jahren von Papst und Kaiser zurückgenommen. Dagegen hatte der Papst die Genugthuung, in Lyon die Gesandten des neu gewählten deutschen Königs Rudolf zu empfangen und von ihnen einen förmlichen Obedienz- und Huldigungs Eid und eine feierliche Verzichtleistung auf alle kaiserlichen Hoheitsrechte über Papstthum und Kirche Namens ihres Herrn entgegenzunehmen, worauf dann (26. Sept. 1274) die päpstliche Approbation der Königswahl Rudolfs erfolgte, während gleichzeitig König Alphons von Castilien durch zwei päpstliche Briefe aufgefordert wurde, seine Ansprüche an die deutsche Krone aufzugeben.

Berühmter aber als durch jenes erfolglose päpstliche Concil ist das Jahr 1274 in der Geschichte der kirchlichen Wissenschaft geworden als das gemeinsame Todesjahr der zwei großen Scholastiker, des Dr. angelicus und Dr. seraphicus, des Dominikaners Thomas von Aquino, gest. 7. März in dem Cistercienser-Kloster Fossa nuova

¹⁾ S. die treffliche Darstellung dieser Vorgänge bei Meuter, Alexander III., Bd. III, S. 187 ff.

²⁾ S. Hefele, Concilien-Geschichte, Bd. VI.

bei Terracina, und des Franziskaners Johannes Bonaventura gest. 14. Juli in Lyon, — sowie als das wahrscheinliche Geburtsjahr eines Dritten, mit dem die Blüthezeit der Scholastik schließt, ihr Verfall beginnt, des Doctor subtilis Johannes Duns Scotus (geb. wahrscheinlich 1274, nach Anderen 1266 zu Dunston in England, zu Duns in Schottland oder zu Dun in Irland).

Thomas war geboren i. J. 1227 als Sohn eines Grafen Rando! von Aquino, aus einem ursprünglich deutschen, angeblich dem staufischen Kaiserhause anverwandten Geschlecht, auf dem Schloß Rocca Sicca in Unteritalien, gebildet zuerst in Monte Casino, dann im 16. Lebensjahr gegen den Willen seiner Eltern in den Dominikaner-Orden eingetreten, Schüler seines hochberühmten Ordensgenossen Alberts des Großen in Köln, der früh die schlummernde Talent des Schülers erkannte und lebenslang mit neidloser Liebe an ihm hing. Mit ihm ging Thomas 1245 von Köln nach Paris, trat dann 1248 selbst als Lehrer an der Kölner Schule auf und erlangte endlich 1257 den theologischen Doctorat zu Paris, zugleich mit Bonaventura, nachdem es den beiden Bettelorden gelungen, trotz des heftigen Widerstandes von Seiten der Pariser Universität sich zwei theologische Lehrstühle daselbst zu erobern. Nach kurzer, aber glänzender akademischer Wirksamkeit ruft ihn der Befehl des Papstes nach Italien, wo er an verschiedenen Orten — in Bologna, Rom, Neapel — lehrt, schreibt und im Dienst seines Ordens und der Kirche thätig ist. Zum Hyoner Concil berufen, vorzüglich um bei den Unionsverhandlungen mit den Griechen mitzuwirken, starb er unterwegs, nur 47 Jahre alt, nach den Einen an Gift, das er von dem bösen Karl von Anjou erhalten, wie die Anderen meinen, am Uebermaß geistiger Anstrengung. Colossal sind allerdings die Werke, die er im verhältnißmäßig kurzen Leben zu Stande gebracht, aber freilich zum Theil in unvollendeter Gestalt hinterlassen hat; sie füllen 17 Folioebände in der Pariser, 28 Quartebände in der Venetianer Gesamtausgabe. Nicht erst ein Papst hat ihn heilig gesprochen (Johann XXII. i. J. 1323), schon seine Zeitgenossen priesen ihn als den Doctor angelicus. und nicht blos seine Ordensgenossen sahen in seiner Lehre und seinen Schriften, besonders den beiden Summen, die höchste Entwicklung christlicher Wissenschaft, „ein Werk, daran Christus selbst sich erfreue“, sondern nach dem einstimmigen Urtheil der Geschichte gilt Thomas als der größte aller Scholastiker, weil am meisten Wärme des Glaubens, Umfang des Wissens, Schärfe des Verstandes, Tiefe der Speculation in sich vereinigend, Aristoteles

und Plato, Augustin und den Areopagiten zu einem heiligen Bunde zusammenfassend. Und wenn wir sehen, welchen Einfluß das Thomistische System nicht bloß im Mittelalter besaßen, sondern auch in der nachreformatorischen Zeit wieder bei Jesuiten und Dominikanern wie in der ganzen römischen Kirche gewonnen hat, so werden wir uns nicht wundern, wenn er noch heute kurzweg „als der größte Theolog und Philosoph der katholischen Kirche“ bezeichnet wird. Aber unter allen Scholastikern ist er auch derjenige, der zuerst die Lehre vom Papst und seiner Unfehlbarkeit in die Dogmatik eingeführt und — freilich selber getäuscht durch die vom Papst ihm mitgetheilten Geschichtsfälschungen — das Papalysystem mit seinen beiden Hauptsäulen, daß der Papst unfehlbarer Lehrer der Kirche und daß er absoluter Beherrscher der Welt sei, scholastisch zu begründen versucht hat. „Christus hat dem Papst dieselbe Gewalttheile, die er selbst besaßen, übertragen; der Papst allein, mit welchem Christus vermöge einer gewissen mystischen Vereinigung vollständig geeint ist, hat daher auf Erden zu gebieten, zu binden und zu lösen, steht unerschütterlich fest im Glauben, hat über alle Vehrfragen zu entscheiden, neue Glaubensbekenntnisse festzustellen; wer seiner Autorität sich nicht unterwirft, ist Häretiker, ja die Unterordnung unter ihn gehört zur necessitas salutis“¹⁾.

Nicht was sonst gewöhnlich als Thomistische Lehre von den Dogmenhistorikern und Historikern der Philosophie dargestellt wird, auch nicht was neuestens als Staatslehre des Thomas aus der freilich nur theilweise von Thomas herrührenden Schrift *de regimine principum* mitgetheilt worden ist, sondern vor Allem jene Dogmatisirung des Papstthums und seiner Rechtsansprüche ist es, was ihm den Ehrennamen des „größten Theologen und Philosophen der katholischen Kirche“ eingetragen, was ihn zum Musterdogmatiker der Gegenreformation, des Jesuitismus und des modernen Ultramontanismus gemacht, ja was die Päpste veranlaßt hat, seine Worte geradezu für inspirirt zu erklären: „Thomas habe seine Werke nicht ohne specielle Eingebung des heil. Geistes geschrieben; Thomas habe so viele Wunder gethan, als Artikel geschrieben; wer einen Vehrfaß des heil. Thomas bestreite, mache sich dadurch schon einer Häresie verdächtig“²⁾.

1) Vergl. besonders seinen *Tractat contra errores Graecorum ad Urbanum IV.*, Pontif. Max. Edit. Rom. 1570, Band I. Ed. Venet, Bd. XIX, S. 25.

2) Die Literatur über Thomas ist unermesslich; es genüge hier, auf den trefflichen Artikel von Vanderer in *Derzog's Real-Enc.*, Bd. XVI. zu verweisen und auf

Dem Doctor angelicus steht Keiner näher im Leben wie im Sterben und ist doch auch wieder so charakteristisch von ihm verschieden als der Doctor Seraphicus Johannes von Fidanza, genannt Bonaventura, gestorben den 14. Juli 1274 in Rhon. Etwa sechs Jahre älter als Thomas, ist er geboren 1221 zu Bagnarea im Florentinischen, schon als Kind von seiner Mutter dem heiligen Franz von Assisi geweiht, mit 22 Jahren in dessen Orden eingetreten, gebildet zu Paris, wo er noch den Unterricht des Alexander Hales genießt, dann an demselben Tag mit dem Dominikaner Thomas zum Doctorat der Theologie und einem theologischen Lehrstuhl erhoben (1253), bald darauf zum General seines Ordens gewählt, endlich vom Papst Gregor X. der ihm seine Erwählung zum Stuhl Petri verdankte, zum Cardinal Bischof von Albano ernannt und zum Aener Concil berufen, wo er sich an den Unionsverhandlungen mit den Griechen aufs lebhafteste betheiligte, bis der Tod den Vielgeliebten und Tiefbetrauerten abrief. Die Ehre der Kanonisation ist ihm erst weit später als Thomas durch seinen Ordensgenossen Papst Sixtus IV. (1482) zu Theil geworden, und ein zweiter Franziskaner-Papst, Sixtus V., hat 1588 ff seine Werke herausgegeben und ihn zum Doctor ecclesiae ernannt; aber weit früher schon hat ihn sein Orden als seraphischen Lehrer hoch verehrt und Gerson war geneigt, ihn geradezu für den größten aller Kirchenlehrer zu erklären, weil er in ihm sein eigenes Ideal, die *concordia theologicae scholasticae cum mystica*, am vollständigsten realisiert sah. Wohl steht er als Scholastiker hinter Thomas und Duns Scotus, als Mystiker hinter Bernhard und dem Victoriner zurück; aber das schöne Gleichgewicht zwischen Theorie und Praxis, Wissenschaft und Leben, zwischen dem wissenschaftlich-theologischen, mystisch-religiösen und praktisch-kirchlichen Interesse, sowie die besonnene Fernhaltung von dogmatischen Schroffheiten wie von mystischen Extravaganzen hat ihm nicht bloß die Liebe und Bewunderung von Mit- und Nachwelt gewonnen, sondern läßt ihn auch für die protestantische Betrachtung als eine der idealsten und wohlthueendsten Gestalten des Mittelalters erscheinen. Verhühnter als seine scholastischen Werke (*reductio artium ad theologiam. summa, comm. in sentt., breviliquium und cen-*

die dortigen weiteren Literaturangaben. Von Neuem nachzutragen wäre z. B. Gihalli, *vita di S. Toma*, Bologna 1862; Vaughan, *life and labours of S. Thomas*, London 1872, 2 Bde.; dann die betreffenden Abschnitte in Erdmanns und Ueberwegs *Gesch. der Philosophie*; Prantl, *Gesch. der Logik*; Ritschle *Studien zur Gotteslehre*, in diesen Jahrb., Bd. X; Baumanns *Staatslehre des Thomas von Aquino*, 1874.

tiloquium) sind seine mystischen Tractate, wie insbesondere sein *itinerarium mentis in Deum*, *diaeta salutis*, *meditationes vitae Jesu Christi*, *soliloquium*, *de septem gradibus contemplationis* &c. &c. worin er im Anschluß an Bernhard und die Victoriner sowie nach dem Vorgang der älteren griechischen Scala mystik den religiösen Proceß der mystischen Erhebung zu Gott nach seinen verschiedenen Stadien und Stufen, Zielen und Wegen analysirt und schematisirt, die unfaßbarsten Geheimnisse des religiösen Gemüthslebens anatomisirend, aber auch die subtilsten Bestimmungen der Scholastik mit der Innigkeit des frommen Gefühls ergründend ¹⁾.

Und noch ein Dritter, zwar geistig und wissenschaftlich minder bedeutender, aber doch in der Geschichte der Theologie und des gelehrten Schulwesens nicht minder berühmter Mann hat mit den beiden großen Scholastikern dasselbe Todesjahr — der Pariser Canonikus Robert von Sorbonne, Caplan und Beichtvater König Ludwigs des Heiligen, gebürtig aus Sorbonne in der Champagne, Verfasser von Predigten, religiösen Tractaten und Glossen zur heil. Schrift, bekannter aber als Gründer jenes Collegiums für arme Studirende der Theologie und Philosophie in Paris und als Stifter jener *congregatio pauperum studentium in theologia*, die nachmals der Mittelpunkt des theologischen Studiums in Paris wurde, obwohl sie keineswegs, wie man wohl irrthümlich gemeint hat, mit der theologischen Facultät selbst oder gar mit der ganzen Universität identisch war. Er starb an Mariä Himmelfahrt, den 15. August 1274 ¹⁾.

1374. Milicz und Petrarca.

Todesjahr zweier unter sich freilich wieder sehr verschiedener Wahrheitszeugen, — des böhmischen Reformators Milicz von Kremsier, gestorben am 29. Juni zu Avignon, und des italienischen Dichters, Humanisten und Patrioten Francesco Petrarca, gestorben den 18. Juli zu Araua bei Padua, am Fuß der Euganeischen Berge. — Milicz war Tscheche von Geburt, Archidiaconus und Domherr an der erzbischöflichen Kathedrale auf dem Hradschin zu Prag, Geheimschreiber des Kaisers Karl IV., ein Mann von streng ascetischem Lebenswandel. Er legt seine Aemter freiwillig nieder und wird

¹⁾ Hellenberg, Studien zu Bonaventura, 1862, und in Stud. u. Krit. 1868; Berthoumier, Gesch. des h. Bonaventura, deutsch 1863; Gaff bei Herzog, Bd. II.

²⁾ S. Histoire lit. de France, t. XIX; Du Boulay, hist. univ., Paris; Nouvelle biogr. générale, Paris 1865; Herzog, Real-Encycl., Bd. XIV, S. 552 ff.

einfacher Prediger zu Prag, sammelt durch seine feurige Beredtsamkeit eine immer größere Zuhörerschaft um sich, dringt auf Sittenreform unter Klerus und Volk und gründet das Magdalenaenstift Klein-Jerusalem, wo er hundertten von gefallenem und gebesserten Frauen ein Asyl eröffnet. Durch seine apokalyptisch-reformatorischen Gedanken und Bestrebungen kommt er in Collision mit der Inquisition, wird gefangen, aber vom Papst Urban V. in Freiheit gesetzt, von seinen Gegnern bei Papst Gregor XI. in Avignon verklagt, reist in der Fastenzeit 1374 selbst nach Avignon, schlägt die wider ihn erhobenen Anklagen nieder, stirbt aber bald darauf an einer Krankheit, noch bevor ein definitives Urtheil in seiner Sache gefällt war ¹⁾. — Petrarca's Name gehört mehr der Geschichte der Literatur und Cultur als der Kirchengeschichte an, dennoch ist auch er, obwohl am päpstlichen Hofe und von päpstlichen Gnaden lebend und der Kirche von Herzen anhänglich, aus eigener Anschauung ein beredter Zeuge wider das Verderben des Papstthums und der kirchlichen Disciplin und zugleich einer der ersten und einflußreichsten Förderer des Studiums und der Imitation der Alten, einer der Väter des Humanismus ²⁾.

In der Geschichte religiöser Pathologie ist das Jahr 1374 merkwürdig durch die im Hochsommer dieses Jahres erstmals beobachtete Erscheinung der Tanzwuth oder der Epidemie des Johannis=tanzes, der chorea S. Johannis. Wo und wie diese Raserei zuerst entstanden, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, ob als Fortsetzung oder Gegensatz zu den um die Mitte des Jahrhunderts aufgetretenen Bußfahrten der Geißler, — ob im Zusammenhang mit den aus dem Heidenthum herstammenden Volksbräuchen zur Zeit des

¹⁾ E. Fehler, J. Wiclif und Vorgeschichte der Reformation, Bd. II, S. 118 ff.

²⁾ So zahlreich auch die Literatur über Petrarca, so wenig besitzen wir bis jetzt ein wirklich erschöpfendes und dem jetzigen Stand historischer Forschung und Darstellung entsprechendes Werk über ihn und namentlich fehlt es, wie mir scheint, an einer objectiven Würdigung seiner religiös-kirchlichen Stellung und Anschauung; um so erfreulicher ist es, daß eben jetzt ein junger deutscher Gelehrter, der um die Geschichte des Humanismus bereits beachtete L. Geiger, mit Vorarbeiten zu einer Biographie Petrarca's beschäftigt ist. Vgl. bis jetzt besonders die betreffenden Abschnitte bei Voigt, Wiederbelebung des class. Alterthums, und Burckhardt, Cultur der Renaissance, sowie den Artikel von Leo Zoubert in der Nouvelle biographie universelle. t. 39, und die dort verzeichnete Literatur; vgl. auch L. Geiger, über die erste Biographie Petrarca's in Deutschland (von Rudolf Agricola), in Magazin für Lit. des Auslandes, 1873, Nr. 42.

Sommerjonnwendfestes, Johannisfeuer, Johannisminne und Johannis-
tänzen. Zuerst zeigen sich die Tänzer im Juli d. J. in Aachen, dann
in Köln, Metz, Utrecht, Lüttich u. s. w.: Schaaren von Männern
und Frauen, aus Oberdeutschland kommend, die auf Straßen, in
Häusern und Kirchen stundenlang, ja halbe Tage lang, in wilder
Schwärmerei Tänze ausführten unter Gesang eines Reims auf den
„Herrn Sanct Johann“ (natürlich Johannes den Täufer, da an sein
Fest am 24. Juni die Tänze sich angeschlossen); schmerzhafteste Krämpfe,
verrückte Visionen wechselten mit frechen Rästerreden wider Klerus
und Kirche; auch an groben, besonders geschlechtlichen Excessen fehlte
es nicht. Die Kirche bot ihre kräftigsten Mittel auf, — Messen,
Vitanen, Processionen, besonders aber Exorcismus und Heiligen-
anrufungen, um den „Tanzteufel“ auszutreiben; schließlich wurde poli-
zeilich eingeschritten. Dennoch dauerte es mehrere Jahre, ehe der
Paroxysmus wieder verschwand, um einige Decennien später (be-
sonders 1418 in Straßburg) aufs Neue zu erwachen ¹⁾.

1474. Mare magnum.

Dieses Jahr führt uns in die Regierungszeit eines der letzten
der mittelalterlichen Päpste, des Franziskaners Sixtus IV. (1471—84),
der als Minorit zu dem contemptus rerum humanarum sich ver-
pflichtet hatte, nun aber als dominus mundi mit den Gütern dieser
Welt und den Schätzen der Kirche seine Nepoten bereichert, die Stadt
Rom verschönert und in den politischen Kämpfen Italiens eine höchst
zweideutige Rolle spielt, dabei jedoch fortwährend als eifrigster Wö-
ner und Förderer des Bettelmönchthums sich gerirt, indem er durch
das berühmte mare magnum, d. h. durch zwei wesentlich gleich-
lautende, unter demselben Datum, den 31. August 1474, erlassene
Bullen „Regimini universalis ecclesiae“ die Rechte und Privilegien
der beiden Orden der Franziskaner und Dominikaner feierlich bestätigt
und, zum Nachtheil der übrigen Orden und des Weltklerus, noch
erheblich steigert, wie er denn auch in demselben Jahr (27. Mai 1474)
zwei neue Bettelorden sanctionirt, den der Minimi, gestiftet von Franz
von Paula, und den der unbekehrten Augustiner (Augustiniani dis-
calceati). Klein Wunder, daß gerade von jetzt an Weides, die An-

¹⁾ S. den Artikel von Mallet bei Herzog, N.-G. Bd. XV, S. 408; Lange,
die religiösen Geißler- und Tänzerzüge des Mittelalters, in dessen „zur Psycho-
logie in der Theologie“, Heidelberg, 1874.

maßungen der Bettelorden und die Klagen des Klerus wie der Gemeinden über dieselben, aufs höchste sich steigerte, so doch neben den Beschwerden über die römische Curie diejenigen über die *maximaturba malorum mendicantium* jetzt ein stehendes gravamen in der Tagesliteratur bilden.

1574. Kämpfe der Reformation und Gegenreformation.

„Während die Protestanten in Parteien zerfielen und wohl Fortschritte machten, aber mehr eine Partei gegen die andere als gegen die gemeinschaftlichen Gegner, setzte sich der moderne, nunmehr jesuitische Katholicismus fest und trieb noch allen Seiten hin seine geheimen Wurzeln“¹⁾. Eine päpstlich päulische Reaction, von Rom geleitet, von Spanien unterstützt, von den Jesuiten überall hin getragen, hemmt nicht bloß das Fortschreiten der Reformation, sondern bedroht bald auch die Existenz des Protestantismus in Deutschland wie im übrigen Europa. In Italien und Spanien ist die „Katholisirung“ eine vollendete Thatsache, in Frankreich der Protestantismus auf den Tod verwandelt, in den Niederlanden die religiöse wie politische Freiheit aufs gefährlichste bedroht, gegen England wird gerüstet, im Norden wie im Osten gewühlt und mitten in Deutschland, wo der Protestantismus durch den Religionsfrieden und die halbherzige Toleranz des Kaisers schwach geschützt, aber durch dynastische Eifersüchteleien, durch confessionelle Zerstüßung und theologische Zänkereien gelähmt ist, feiert die jesuitische Gegenreformation ihre ersten Triumphe. Dies ist das wenig tröstliche, aber für die Gegenwart höchst lehrreiche Bild, welches uns ein Blick auf das Jahr 1574 darbietet.

Hochberühmt ist dieses Jahr in der Geschichte der heldenmüthigen Glaubens- und Freiheitskämpfe der Niederlande durch zwei Ereignisse: durch die unglückliche Schlacht auf der Mooker Heide, den 14. April, am Osterdienstage, wo zwei Brüder aus dem Hause Nassau-Oranien, Ludwig und Heinrich, und ein deutscher Prinz, Christoph von der Pfalz, der Sohn Friedrichs III., mit Tausenden ihrer Genossen den Heldentod starben. — und mehr noch durch die heldenmüthige Vertheidigung und wunderbare Errettung der Stadt Veuden, welche mehr als vier Monate lang unter ihrem Commandanten Jan van der Does und unter ihrem Bürgermeister

¹⁾ Ranke, zur deutschen Geschichte (sämmtl. Werke, Bd. VII, S. 64 ff.)

Peter van der Werf alle Schrecken der spanischen Belagerung und alle Qualen des Hungers aushält, bis die Nacht vom 2. zum 3. October der harrenden Bürgerschaft den ersehnten Entsatz bringt. Als Denkmal und Nationaldank „für die schweren Lasten, welche sie mit solcher Treue ertragen“, erhielt die Stadt noch in demselben Winter ihre Universität, die, gerade in der düstersten Periode des niederländischen Glaubens- und Freiheitskampfes — am 5. Februar 1575 — feierlich eröffnet, bald zu einem hellleuchtenden Glanzpunkt protestantischer Wissenschaft und Geistesfreiheit geworden ist ¹⁾.

In Frankreich endet König Karl IX., der Mörder der Bartholomäusnacht, halb verfault an Körper und Geist, sein blutbestecktes Leben (29. Mai); ihm folgt der nicht viel bessere Heinrich III., der Mörder der Guisen, der Letzte der Valois.

In Deutschland thut die jesuitische Gegenreformation, unter kluger Ausbeutung des landesherrlichen Reformationsrechtes und in perfider Nichtachtung der kaiserlichen Declaration von 1555, einige bedeutende Schritte vorwärts. So in der Abtei Fulda, wo Abt Balthasar von Dernbach, ein vom evangelischen Glauben abgefallener katholischer Fanatiker und Jesuitenfreund, trotz seines ausdrücklichen Versprechens und trotz des entschiedenen Widerspruchs von Domcapitel, Ritterschaft und Bürgerschaft nicht bloß die Jesuiten 1572 eingeführt hatte, sondern nun auch, seit Ostern 1574, mit Unterdrückung des Protestantismus immer gewaltsamer vorging, indem er alle evangelischen Diener und Beamten entließ, alle lutherischen Bücher wegnehmen und verbrennen ließ und schließlich die Feier des heiligen Abendmahls nach lutherischem Ritus seinen Unterthanen in Stadt und Land bei Strafe der Landesverweisung verbot. So ist damals (im Juni und Juli 1574) die seit 1542 vollständig protestantisch gewordene Bonifaciusstadt Fulda für die römische Kirche zurückerobert und für Jahrhunderte zu einer Burg des Jesuitismus und Ultramontanismus mitten im Herzen Deutschlands gemacht worden. ²⁾

Wie durch die Contrareformation des Stiftes Fulda ein häßlicher Keil mitten zwischen die evangelischen Territorien Hessen und Thüringen

¹⁾ Dr. P. L. Muller, de Staat der Vereen. Nederlande 1572—94. Haarlem, 1872, S. 109 ff. Motley, Abfall der Niederlande und Entstehung des holländischen Freistaats. Aus dem Engl. Bd II, S. 431 ff.

²⁾ E. Heppel, die Restauration des Katholicismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg, Marburg 1850. Ders., Geschichte der Entstehung, Kämpfe und des Untergangs evang. Gemeinden in Deutschland, Wiesbaden 1866.

eingetrieben wurde, so gelang in demselben Jahre der jesuitischen Propaganda noch ein weiterer Vorstoß bis mitten in das Herz des protestantischen Norddeutschlands hinein durch die Rekatholisirung des zum Kurfürstenthum Mainz gehörigen, aber seit 30 Jahren nahezu ganz protestantischen Eichsfeldes. Rings von protestantischen Territorien — Sachsen, Thüringen, Hessen, Braunschweig — umschlossen, von der Mainzer Metropole weit abgelegen und fast vergessen, hatte sich dieser Landstrich der evangelischen Predigt frühe geöffnet und war dann besonders seit 1542 und 1555 für den Protestantismus so völlig gewonnen, daß nicht bloß der ganze Adel mit allen seinen Hintersassen demselben angehörte, sondern auch in den Städten und auf dem Land kaum noch einige wenige katholische Familien sich fanden (so besonders in Duderstadt, Heiligenstadt etc.). Jetzt bei Entwerfung des großen Operationsplans der römisch jesuitischen Propaganda zu Wiedereroberung des protestantischen Deutschlands bot gerade diese weit vorgeschobene kurmainzische Enclave eine allzu günstige Position, als daß man sie nicht sofort hätte ins Auge fassen sollen. Der Erzbischof Daniel Brendel von Mainz, persönlich mild und tolerant, aber seit 1561 in den Händen der in seiner Residenz eingenisteten Jesuiten, „wünschte nichts sehnlicher, als seine verirrte Eichsfeldische Heerde persönlich zu besuchen und sie wieder unter seinen Hirtenstab zu bringen“. Im Anfang Juni 1574 erschien er, von zwei Jesuiten, Vater Thyreus und Vater Bacharell, begleitet, unter starker Bedeckung auf dem Eichsfeld, um eine Kirchenvisitation zu halten. Die protestantischen Prediger in Heiligenstadt und Duderstadt wurden entlassen, dort durch einen Zusatz zum Rathseid der Rath den protestantischen Mitgliefern verweigert, ein Jesuiten Collegium gegründet, ein medlenburgischer Convertit und Jesuitenköhling, Leopold von Stralendorf, als Oberamtmanu eingesetzt und unter seinem Vorsitz eine eigene Visitations-Commission ernannt, die mit der kirchlichen Reorganisation des ganzen Landes beauftragt ward. Nun wird mit wachsender Strenge vorgegangen, die evangelischen Prediger auch auf dem Lande trotz des Widerspruchs der adelichen Patrone entfernt, Jesuitenköhlings an ihre Stelle gesetzt, Wallfahrten und Bruderschaften wieder hergestellt, der Besuch des katholischen Gottesdienstes und die Beobachtung der Fasten bei Strafdrohung eingeschärft, der Besuch auswärtiger evangelischer Kirchen und die Theilnahme am evangelischen Abendmahl bei schwerer Strafe verboten. Freilich nur sehr allmählich gelang es, den Protestantismus aus dem Eichsfeld wieder zu ver-

drängen; noch im Jahre 1605 wird geklagt, daß die Mehrzahl der Bewohner immer noch lutherisch sei trotz Jesuiten und bischöflicher Mandate.¹⁾

Aber noch weit glänzendere Aussichten schienen sich der jesuitischen Gegenreformation eben damals zu eröffnen im Centrum des deutschen Protestantismus, in dem Stammland der Reformation, bei Kurfürst August von Sachsen. Schon lange glaubte man bei ihm eine Hinneigung zum Rothericismus wahrzunehmen; obgleich der mächtigste unter den protestantischen Fürsten Deutschlands und in der Rolle des obersten Schutzherrn des reinen Lutherthums sich gefallend, hatte er doch längst in unverantwortlicher Weise die Pflichten vernachlässigt, die seine Stellung ihm auflegte. Roh und leidenschaftlich, egoistisch und hochfahrend, ohne Sinn für die idealen Güter des Lebens, ohne Herz selbst für die Religion, zu der er sich bekannte, und jedenfalls ohne Verständniß für die confessionellen Gegensätze und theologischen Verhandlungen, in die er doch so verhängnißvoll eingriff, war er oder galt er wenigstens seinen Zeitgenossen für fähig, um seines Vortheils willen oder zur Befriedigung seiner Leidenschaft an den heiligsten Interessen der Glaubensgenossen und der deutschen Nation zum Verräther zu werden. Nicht allein daß er von der Fülle seines Reichthums und seines politischen Einflusses weder den französischen Hugonotten noch den hart bedrängten Niederländern etwas zu Gute kommen ließ, auch in den wichtigsten Fragen der deutschen Reichspolitik wie der Kirchenpolitik ließ er sich von den engherzigsten particularistischen Interessen oder von den häßlichsten persönlichen Leidenschaften leiten. Jene knüpfen ihn — zumal seit den Grumbach'schen Händeln und der Gothaer Katastrophe von 1567 -- immer enger an den Wiener Hof und die habsburgische Politik; diese brachten ihn in einen feindseligen Gegensatz einerseits zu den Ernestinischen Herzögen, andererseits zu dem Kurfürsten Friedrich III von der Pfalz, der ihm aus persönlichen und politischen Gründen wie aus confessionellen gründlich verhaßt war. Kein Wunder, daß eben jetzt, nach dem Sturz des sächsischen Gnesiolutherthums 1573 und der rasch gefolgten Katastrophe des kursächsischen Philippismus 1574, die jesuitisch-päpstliche Propaganda auf den Gedanken kam, ob nicht der Moment gekommen,

¹⁾ Wolf, Gesch. und Beschreibung von Heiligenstadt, S. 59; ders., Eichsfeldische Kirchengeschichte, S. 176 ff.; Art. „Eichsfeld“ in Ersch und Grubers Encyclopädie; Heppel, Restauration des Kath., S. 78 ff.; Ranke, Gesch. der Päpste, Bd. II, S. 33.

das Stammland der deutschen Reformation für die römische Kirche zurückzuerobern. Wir wissen, daß, wie früher schon einmal Papst Pius V., so jetzt Gregor XIII. sich an den Herzog Albrecht V. von Bayern wandte mit der Aufforderung, jetzt, nach der Austreibung der secta Calvinistarum, Verhandlungen mit August anzuknüpfen wegen Einführung der katholischen Religion in Sachsen und zu diesem Behuf einen eigenen Agenten nach Dresden zu schicken. Der Herzog von Bayern rät, vorsichtig voranzugehen mit Rücksicht auf die gutlutherische Umgebung des Kurfürsten, besonders die „Mutter Anna“ und ihren vielgeltenden Einfluß auf August. „Man sieht,“ — sagt Ranke — „wie frühe diese Linie bearbeitet wurde“; man sieht aber auch, wie man in Rom und München über den Sturz des sächsischen Kryptocalvinismus und über das „reine Lutherthum“ des Kurfürsten urtheilte¹⁾).

Richtiger hat wohl Niemand die damalige europäische Situation aufgefaßt, freimüthiger Keiner dem damaligen Träger der deutschen Kaiserkrone seine Pflichten und Aufgaben ans Herz gelegt als der greise süddeutsche Kriegs- und Staatsmann, der edle Lazarus von Schwendi, in jener merkwürdigen, vom 15. Mai 1574 datirten Denkschrift an Kaiser Maximilian II.: „Bedenken von Regierung des heil. Römischen Reichs und Freistellung der Religion“. Sie verdient es wohl, gerade jetzt in ihrem dritten Secularjahr dem deutschen Volk wieder zur Beherzigung vorgehalten zu werden als eine Warnung vor religiöser Entzweiung und Verbitterung, besonders aber vor der reichsfeindlichen Politik des Ultramontanismus, da das Streben der Päpste einzig dahin gehe, mit Hülfe des vergifteten Instruments der Jesuiten die Gemüther zu entzünden und eine Trennung zwischen Protestanten und Katholiken im deutschen Reiche anzustiften²⁾).

Und schlimmer noch als diese Verbitterung zwischen Katholiken und Protestanten ist jene Entzündung der Gemüther im Lager des deutschen Protestantismus selbst, wie sie gerade im Jahr 1574 in dem „Drama in Kur sachsen“ zum verhängnißvollen Ausbruch kam.

¹⁾ S. Ranke, die römischen Päpste, II, S. 92 ff.; Kluckhohn, Briefe des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, Bd. II, 2, Braunschweig 1872, besonders Einl., S. XXXV, und S. 619 ff.

²⁾ Das merkwürdige Actenstück ist vollständig abgedruckt bei Goldast, polit. Reichshändel, S. 962 ff. Auszüge daraus bei Gieseler K.-G. III, 1, S. 399. Föb-
bell, histor. Briefe über die Gefahren des Protestantismus, 1861, S. 45 ff. Ueber
den Verfasser vgl. Möhrichs Mittheilungen aus der Ref.-Gesch. des Elsass, III, 65.

Die Einzelheiten dieser Katastrophe — das Erscheinen der *exegesis perspicua* bei Bögelin in Leipzig, die Denunciationen und Aufhegereien auswärtiger Theologen und Fürsten bei Kurfürst August, der Verdacht des Vetheeren gegen die Häupter der philippistischen Partei, die Verhaftung Peucers am 1. April, die darauf folgende Bestrafung des Geh.-Raths Krakau und der Prediger Schütz und Stöfel, die weiteren Proceduren gegen die Kryptocalvinisten, die Torgauer Verhandlungen 24.—28. Mai, das Torgauer Inquisitionsgericht im Juni desselben Jahres, die Intercessionen und Warnungen auswärtiger Fürsten, die Gefangensetzung und schließliche Entlassung oder Landesverweisung der Wittenberger Theologen, insbesondere aber die raffinierte Rohheit und Leidenschaftlichkeit in der Behandlung der angeblichen Hauptschuldigen, des Raths Krakau und des früheren Günstlings und Leibarztes Peucer *ıc.*, die weiteren Maßregeln zur Wiederherstellung des „reinen Lutherthums“ bis zur Anordnung eines allgemeinen Kirchengebers und Prägung einer Siegesdenkmünze zur Feier „des Sieges Christi über den Teufel und die Vernunft“ — das Alles ist neuerdings aus gedruckten und ungedruckten Quellen so oft dargestellt worden, daß wir uns hier die Wiederholung jener empörenden Scenen ersparen können¹⁾.

Es gehört die ganze Naivetät eines Erlanger Lutheranners aus dem 19. Jahrhundert dazu, wenn man in diesem „Drama in Kur-sachsen“ nichts Anderes sehen will als einen „Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl“ oder eine lobenswerthe wenn auch vielleicht in der Ausführung allzu strenge Uebung einer Regentenpflicht von Seiten des Kurfürsten August. Wahrlich nicht um das reine Lutherthum, höchstens um den Schein lutherischer Rechtgläubigkeit war es diesem zu thun, um unter dieser Maske und zugleich in immer stärkerer Anlehnung an das habsburgische Haus, in immer größerer Feindseligkeit gegen den Kurfürsten von der Pfalz wie gegen die Interessen der evangelischen Gesamtkirche seine egoistisch-particularistische Sonderpolitik zu verfolgen. Dieselbe Fühllosigkeit, die August zuvor gegen seinen unglücklichen ernestinischen Vetter Johann Friedrich gezeigt, dieselbe Rohheit, mit der er 1573 das Gnesio-lutherthum im herzoglichen Sachsen ausgerottet hatte, wandte sich

¹⁾ S. besonders Galinich, Kampf und Untergang *ıc.*, 1866; Heppke, Gesch. des d. Prot. Bd. II; Kluckhohn in Sybels Zeitschrift, Bd. 18, und Briefe Friedrichs des Frommen, II, 2, S. 663; Schmid, Kampf der luther. Kirche, 1872, S. 243 ff. Die ältere Literatur bei Haje, *N. G.*, S. 400 und 420.

jetzt gegen die Philippisten im eignen Lande, nicht weil es ihm um die reine Lehre zu thun war (denn die Torgauer Artikel von 1574 waren ja ebenso wenig rein lutherisch als die exegesis perspicua specifisch calvinistisch), sondern theils weil er sich von jenen persönlich gekränkt und hintergangen glaubte, theils aber und besonders weil er in der unionistischen Lehrweise der Philippisten eine Hinneigung zu der ihm verhassten pfälzischen Politik sah und weil er, nach der Hegemonie des deutschen Lutherthums strebend, nichts mehr fürchtete als Versflechtung in den großen Kampf, der jetzt bereits durch ganz Europa hin zwischen den protestantischen Völkern und der jesuitischen Gegenreformation entbrannt war. So haben sich im Jahr 1574 die Schicksale des deutschen, des europäischen Protestantismus für Jahrhunderte entschieden: durch den cryptocalvinistischen Streit und die Katastrophe des Jahres 1574 hat sich der Riß zwischen den beiden großen Fractionen der evangelischen Gesamtkirche dauernd vollzogen. Das deutsche Lutherthum strebt nun mit erneuter Geschäftigkeit seiner „Concordia“ zu, deren Entwurf eben jetzt 1574 zwischen Andrea und Chemnitz in der schwäbischen und schwäbisch-sächsischen Concordie hin und her verhandelt wird; die calvinischen und deutsch-reformirten Kirchen gehen ihre eigenen Wege. Während aber die beiden protestantischen Parteien sich ihr Gebiet unter einander streitig machen, bemächtigt sich der Katholicismus eines großen Theils derjenigen Länder wieder, die er bereits so gut wie verloren hatte. Mag auch dem Kurfürsten August selbst die ihm vom Papst und den Jesuiten imputirte Absicht eines Uebertritts zur römischen Kirche fern gelegen haben, die Hauptbedeutung des „Drama's in Kursachsen“ liegt doch jedenfalls darin, daß es die Macht des deutschen Protestantismus lähmte, die Siege der Gegenreformation förderte und somit einen bedeutsamen Fortschritt bezeichnet auf jenem unheilvollen Wege der kursächsischen Kirchenpolitik, der die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert an den Rand des Verderbens, das sächsische Kurhaus in den Schooß der römischen Kirche geführt hat.

Endlich mögen auch noch einige bekannte theologische Namen genannt sein, deren Träger im Jahre 1574 gestorben sind: so der Hamburger Superintendent Joachim Westphal, einer der eifrigsten Polemiker und Theilnehmer am osiandrischen, majoristischen, calvinischen und cryptocalvinistischen Streit, gest. 16. Januar¹⁾; der reformirte

¹⁾ S. über ihn Moller, Neudecker und besonders Mönkeberg, Westfal und Calvin, 1865.

Dogmatiker, Polemiker und Exeget Benedict Aretius, gest. 22. März in Bern¹⁾; der Philolog und Schulmann Joachim Camerarius (Kämmerer oder Kammermeister) aus Bamberg, Melancthon's treuer Schüler, Freund und Biograph, gest. 17. April²⁾; der eifrige Melancthonianer Albert Rizäus Hardenberg, Theilnehmer an der Kölner Reformation und am Bremischen Abendmahlsstreit, gest. in der Verbannung zu Emden in Ostfriesland den 18. Mai³⁾; der italienische Protestant und Emigrant Franz Stancarus aus Mantua, 1551 Professor der Theologie zu Königsberg, in den osiandrischen Streit verwickelt, zuletzt nach vielen Schicksalswechseln nach Polen verschlagen, gest. 12. November zu Stobitz⁴⁾; endlich der Philippist Georg Major aus Nürnberg, seit 1536 Professor in Wittenberg, besonders bekannt durch den nach ihm benannten Streit über die Nothwendigkeit guter Werke, von Melancthon als ein gelehrter, beredter und friedliebender Mann gerühmt, von seinen Gegnern des Geizes und Wankelmuths beschuldigt, gestorben, nachdem er bereits seit mehreren Jahren wegen Altersschwäche an den letzten Handlungen der Wittenberger Facultät keinen Antheil mehr gehabt, den 28. November 1574.⁵⁾

1674. Geburts- und Todestage.

Aus diesem Jahre seien hier nur einige Geburts- und Todestage berühmter Männer aus verschiedenen Theilen der Kirche erwähnt: aus der lutherischen Kirche der Geburtstag des großen Juristen und Kirchenrechtslehrers Just Henning Böhmer, geb. den 29. Januar zu Hannover, jenes großen Rechtsgelehrten, der über dem Rechte dieser Welt die Gerechtigkeit Christi nicht vergessen hat, wie er denn neben seinen für das protestantische Kirchenrecht grundlegenden Werken auch als frommer geistlicher Piederdichter sich bekannt gemacht hat;

¹⁾ E. Schweizer bei Herzog und in seinen Centraldogmen; Waf., Gesch. der prot. Dogmatik; Frank, Gesch. der prot. Theologie, Bd. I.

²⁾ Z. Erhard bei Erich und Gruber, Schwarz bei Herzog, Schneider in der pädagog. Encyclopädie von Schmid; eine ausführliche Monographie über Camerarius ist immer noch nicht vorhanden, aber meines Wissens in nächster Zeit zu erwarten.

³⁾ E. besonders Schreckendieck, Lebensabriß Hardenbergs, 1859; Spiegel, Dr. A. M. Hardenberg, ein Theologenleben u., Bremen 1869.

⁴⁾ E. Heberle in Tüb. Zeitschrift 1810, Schmidt bei Herzog.

⁵⁾ Autobiographie im I. Band seiner Werke, Wittenberg 1563; vgl. Döllinger, II, 162; Frank, Gesch. der prot. Tb. I, 101; G. Beck, majoristischer Streit bei Herzog.

aus der reformirten Kirche der Todestag des großen Puritaners und Republikaners, des Sängers vom verlorenen Paradies, John Milton, gestorben den 9./10. November¹⁾; aus der römischen Kirche der Todestag des frommen und gelehrten Mystikers, Liturgikers und Cardinals Johannes Bona, gest. 20. October in Rom; aus der protestantischen Sectengeschichte endlich nennen wir den Todestag des hochbegabten, vielgeschäftigen und einflußreichen, aber unruhigen Jean de Labadie, des Jesuitenschülers, Canonikus von Amiens, reformirten Predigers in Middelburg, zuletzt Sectenstifters und Sängers der göttlichen Liebe, gest. den 13. Februar zu Altona²⁾.

1774. Aufklärung und Erneuerung.

Es ist eine oft gemachte Wahrnehmung, daß an dem tausenden Webstuhl der Geschichte jedesmal das nachfolgende Jahrhundert dazu bestimmt scheint, gerade diejenigen Fäden wieder aufzulösen, die das vorhergehende mit besonderer Anstrengung ineinander gewoben, oder auch diejenigen Knoten wieder zu knüpfen, auf deren vermeintliche Lösung sich das vorhergehende Geschlecht am meisten zu Gute gethan. Es liegt darin eine große Demüthigung für den Menscheng Geist und doch auch wieder eine große Beruhigung und Erhebung.

Vielleicht nie trifft das mehr zu als bei Vergleichung des 19. und 18. Jahrhunderts. Wenn etwa beim Blick auf die socialen oder kirchlichen Zustände der Gegenwart das Herz trozig oder verzagt werden möchte, für den gibt es kaum ein heilsameres Correctiv oder Quetiv (um mit Martensen zu reden) als ein Rückblick um hundert Jahre, aufs Jahr 1774 und seine Umgebung. Wie werden da die Knoten geschürzt, an deren Lösung wir immer noch arbeiten, aber auch die Dämme durchbrochen, die wir noch immer nicht wieder auszufüllen vermochten! Wie hält sich das Gewitter zusammen, dessen gewaltsamer Ausbruch und weithin hallender Donner den Schluß des

¹⁾ Keightly, life, opinions and writings of John Milton, London 1855, und das ausführliche, aber noch unvollendete Werk von David Masson in Edinburgh the life of John Milton etc. London, 1865—1873.

²⁾ S. Arnold, R.-u. K.-Hist., Th. II, B. XVII, S. 680; Nicéron, t. XVIII; Walch, Streitigkeiten außerh. der luth. Kirche, Bd. IV; M. Göbel, Gesch. des christlichen Lebens, Bd. II, S. 181 ff., und bei Herzog, R.G., Bd. VIII; Hagenbach Vorlesungen über R.G., Bd. V, S. 321 ff. Die Angaben über sein Lebensende schwanken zwischen 1671 und 1678 (vgl. Niedner S. 769); das Jahr 1674 scheint das richtige.

achtzehnten Jahrhunderts erfüllt, dessen zerstörende, aber auch lustreinigende Nachwirkungen fortzittern bis in die Gegenwart!

In Frankreich schließt sich mit dem 10. März 1774, dem Todestag König Ludwigs XV., die anfangs so glanzvolle, zuletzt so schmachvolle Periode des absoluten Königthums und es beginnt im Grunde schon jetzt, mit der Thronbesteigung des unglücklichen Ludwigs XVI., jene Periode der permanenten socialen und politischen Revolutionen, aus denen sich die große Nation nie wieder auf die Dauer emporzuarbeiten vermocht hat — und auch nie wieder sich emporarbeiten wird, so lange sie nicht dem völkerbefreienden und völkererziehenden Evangelium sich öffnet, das sie in den Hugenottenkriegen des 16. und den Dragonnaden des 17. Jahrhunderts muthwillig von sich gestoßen.

Auf dem päpstlichen Stuhl stirbt Clemens XIV. den 22 Sept. 1774, dreizehn Monate nach dem Erlaß des Breve, wodurch er die Kirche und Welt für ewige Zeiten von der Pest jener Gesellschaft glaubte erlöst zu haben, die mehr als zwei Jahrhunderte lang die Stütze des Papstthums und das böse Princip der modernen Menschheit gewesen war und die dann 40 Jahre später als eine sollicitudo omnium wieder erstehen sollte. Ob Clemens XIV. selbst das Opfer eines jener Attentate geworden, womit jesuitischer Fanatismus die ihm unbequemen Staats- und Kirchengesetze zu beantworten pflegt, oder ob er eines natürlichen Todes gestorben, wie man neuerdings anzunehmen pflegt, mag dahingestellt bleiben¹⁾. Jedenfalls war mit dem Sturz des Ordens, der fast das ganze nachreformatorische Papstthum theils gestützt, theils beherrscht hat, der päpstliche Stuhl selbst wankend geworden in einer Weise, daß auch alle Restaurationen des nachfolgenden Jahrhunderts ihn nicht wieder auf die Dauer zum Stehen gebracht haben. Der Erste, der dies empfand, war Vanganelli's erster Nachfolger, der schöne und beredte, aber eitle und schwache Papst Pius VI., der den jetzt hereinbrechenden Stürmen des Josephinismus und der Revolution in keiner Weise gewachsen war.

Wie nahe lagen aber auch auf dem Gebiet der evangelischen Kirche und Theologie die Gegensätze neben einander, deren Zusammenstoß und Kampf dann das folgende Jahrhundert erfüllt und bewegt — der Gegensatz des alten und neuen Glaubens, einer mehr oder

¹⁾ S. Theiner, Geschichte des Pontificats Clemens XIV., Bd. II, S. 123 ff.

minder pietistisch gefärbten Frömmigkeit und einer humanistischen, theils kritisirenden, theils ästhetisirenden Aufklärung!

Gibt es doch kaum ein sprechenderes Culturbild jener Periode als jenes historische Diner in Coblenz im Hochsommer des Jahres 1774, das uns Goethe selbst mit so unübertrefflicher Plastik schildert, wo zwischen dem phantastischen Glaubenszeugen Lavater und dem philanthropischen Aufklärer Basedow das Weltkind und der Prophet der modernen Weltkinder Goethe in der Mitte sitzt!

Wie nahe aber an den großen Dichter selbst schon früher jene fromme Richtung der pietistischen und herrnhutischen Kreise herangetreten war, ja wie er trotz der conträren Bahnen, die er bald darauf einschlug, nicht die schlechtesten Elemente seines eigenen Gemüths- und Geisteslebens den dorthier stammenden Nachwirkungen fast widerwillig verdankte, daran erinnert uns ein Name, dem wir ja auch in unseren kirchengeschichtlichen Secular-Erinnerungen mit Fug eine Stelle gönnen mögen: am 13. December 1774 starb zu Frankfurt a. M. das Fräulein Susanne Katharine von Klettenberg, die Freundin Karl Friedrich Mosers und der „Frau Rath“, — jene „schöne Seele“, oder sagen wir besser: jene einfältige und reichbegabte Christin, jenes Gotteskind, dem das Weltkind Goethe in einer der gefährlichsten Perioden seines Jugendlebens so viel verdankt und der er selbst später im „Meister“ wie in „Wahrheit und Dichtung“ — der dann neuerdings Rappenberg in seinen „Reliquien 2c.“ 1849 ein so schönes Denkmal gesetzt hat.

Und auch einen bekannten Namen aus den Kreisen des Halle'schen Pietismus ruft uns dieses Jahr ins Gedächtniß, den in seinen Liedern und Schriften noch heute fortlebenden, am 15. Juni 1774 in Halle verstorbenen Dichter und Erbauungsschriftsteller Carl Heinrich von Bogatzki, einen der fruchtbarsten Dichter aus der jüngeren Halle'schen Schule und Verfasser des in unzähligen Exemplaren und Auflagen noch heute verbreiteten „güldenen Schatzkästlein“.

Damit wir aber neben den Stillen im Lande auch die andere Geistesrichtung nicht vergessen, die jetzt im Jahrhundert der Aufklärung auch auf deutschem Boden immer lauter und immer allgemeiner sich hervordrängt, so erinnern wir daran, daß dieses Jahr das Todesjahr ist von drei Theologen aus der Wolfischen Schule, — des Göttinger Professors und späteren hannoverschen Consistorialraths G. H. Ribov, des Greifswalder J. E. Schubert und des Frankfurter J. G. Töllner (gest. 20 Januar) —, Repräsentanten jener Uebergangs-

theologie des 18. Jahrhunderts, die, obwohl selbst noch hohn lide festhaltend am Offenbarungsglauben, doch durch successives Preisgeben der wichtigsten Positionen des kirchlichen Systems dem Rationalismus Bahn gebrochen hat.

Wichtiger noch ist, daß in demselben Jahr Klopstocks „Gelehrtenrepublik“, Herders „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ und das erste Stück der von Lessing herausgegebenen „Wolfenbüttler Fragmente“ erschienen ist: „Von Duldung der Deisten“, aus den Fragmenten eines Ungenannten, abgedruckt in den „Beiträgen zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Wolfenbüttler Bibliothek“ — eine Veröffentlichung, die man mit Recht als den ersten offenen Schlag bezeichnet hat, der in Deutschland wider den Offenbarungsglauben gefallen ist. „Die Fragmente wirkten, was sie nach ihres Herausgebers Absicht wirken sollten: sie setzten die Theologie des Zeitalters in Bewegung.“ Man sah aus dem Sturm, den sie erregten, aus dem Widerspruch, den sie fanden, daß das deutsche Volk einen mit den Grundthatfachen des biblischen Christenthums brechenden Unglauben nicht wollte, ebenso wenig freilich jenes verdünnte Vernunftchristenthum, bei welchem man, um mit Lessing zu reden, nicht mehr weiß, was daran christlich, noch, was daran vernünftig sein soll.

Ungelesen und fast vergessen liegt jetzt die Reinschrift der Reimarus'schen „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ in vier schön geschriebenen Quartbänden auf unserer Göttinger Bibliothek, der sie von dem Sohn des Verfassers im Jahre 1814 zur Aufbewahrung übergeben wurde, um nach des Donators ausdrücklichem Wunsch erst dann veröffentlicht und „als ein Panier der Freiheit“ aufgesteckt zu werden, „wenn etwa Schwärmerei die Menschheit wieder in die Finsterniß des Katholicismus zurückzuwerfen droht“. Fast könnte man denken, diese Zeit wäre jetzt, hundert Jahre nach dem Erscheinen des ersten Fragments, gekommen. Aber schwerlich wird wohl heutzutage noch Jemand auf den naiven Gedanken kommen, daß ein Abdruck der Reimarus'schen Schutzschrift das geeignete Mittel wäre, die Menschheit vor der Gefahr des Rückfalls in den Katholicismus zu bewahren. Wissen wir ja doch, wie gut das römische System mit dem Unglauben und der Freigeisterei sich verträgt, ja, wie der Aberglaube stets nur die Rehrseite des Unglaubens ist, und umgekehrt. Wir wissen aber auch, daß es wider beide nur ein wirksames Schutzmittel gibt und darum auch nur einen Weg zur wahren Duldung — den Glauben an das freimachende Evangelium.

Das Christenthum hat in den hundert Jahren seit dem Fragmentensturm noch viel feindseligere, wenn auch vielleicht wenig schärfere Angriffe erfahren — und überstanden. Viel Heu, Holz und Stoppelwerk, das menschliche Weisheit aufgebaut, ist seither von dem scharfen Pustzug der Kritik hinweggeweht worden oder mag ferner verwehen. Ein Thor, wer sich darum grämen, — aber ein viel größerer Thor, wer uns rathen wollte, statt auf den Grund des alten Glaubens auf den Sand moderner Hypothesen und Phantasien unser Haus zu bauen oder das neue Culturreich deutscher Nation zu gründen.

So lange es Menschen gibt auf Erden, wird, wie der Kampf ums Dasein, so auch der Kampf um die Wahrheit, der Kampf um das Recht, der Kampf um den Frieden dauern. Als Christen glauben wir, daß in allen diesen Kämpfen der Jahrhunderte nicht die Lüge siegt, sondern die Wahrheit, nicht die Gewalt, sondern das Recht, nicht der Tod, sondern das Leben. Von Jahrhundert zu Jahrhundert ringt der Menscheng Geist kraft seines göttlichen Ursprungs und seiner göttlichen Bestimmung nach dem doppelten Ziel, die Welt zu begreifen und die Welt beherrschend zu gestalten. Als Christen freuen wir uns jeden Fortschrittes auf beiderlei Bahnen, jeder geistigen und jeder sittlichen Errungenschaft, sofern wir in jeder ein Geschenk unseres himmlischen Vaters erkennen und einen Baustein zum Reiche unseres Gottes. Aber wir wissen auch: Kraft zur Arbeit und Muth zum Kampf und Frieden im Feiden und Streiten schöpft die Menschheit auf ihrem mühevollen Weg durch die Jahrhunderte nicht aus den löcherichten Brunnen, die sie mit ihrer eigenen kurzsichtigen Weisheit sich gräbt; sondern nur von dem geistlichen Fels, der nach des Apostels Wort das Volk Gottes auf seinem Wüstenwege begleitet. Nicht das neue Wissen, so werthvoll es sein mag, nur der alte Glaube an das freimachende und neu machende Evangelium vermag jugendliche Völker zu erziehen, alternde zu verjüngen. Nur was von Gott geboren ist, — das muß uns jeder Gang durch die Welt- und Kirchengeschichte aufs Neue zeigen — überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.

Der freie Wille,

mit besonderer Beziehung auf Prof. Scholten's gleichnamige Schrift
(Berlin 1874).

Von

Paul Gloag,

Prediger in Schmarnendorf bei Berlin.

Der Kampf um den freien Willen hat in Holland zu einem interessanten Schriftwechsel zwischen Professor Höffstra und Professor Scholten geführt. Des Letzteren Schrift über den freien Willen¹⁾ bietet bei klarer Darstellung und einfacher Sprache in Methode und Entwicklung einer geschlossenen Weltanschauung wie im Einzelnen viel Eigenthümliches und Beachtenswerthes. Was die Methode betrifft, so betont Scholten das Empirische als Ausgangspunkt und Grundlage seiner Untersuchung²⁾, ganz dem Determinismus gemäß, dem der freie Wille etwas Gegebenes, Naturerscheinung, nicht etwas sich selbst Hervorbringendes ist. Jedenfalls lassen sich in der Psychologie und vollends in der Lehre von Gott Empirie und Speculation nicht trennen; es erleichtert aber immerhin die Untersuchung, daß das Problem der menschlichen Freiheit zuerst auf dem Gebiet der Psychologie für sich entschieden wird und, wie auch Zeller fordert,³⁾ nicht ausgegangen wird von einem vorausgesetzten Gottesbegriff. Das Gottesbewußtsein entwickelt sich erst am Selbst- und Weltbewußtsein, wenngleich es nicht aus demselben stammt, und gestaltet sich eigenthümlich, je nachdem das Selbstbewußtsein sich frei findet oder nicht.

Scholten vertritt den absoluten Determinismus, der nie das letzte Wort behalten wird, da er ebenso einseitig ist wie der absolute Indeterminismus, den er mit Recht bekämpft, auf den er aber mit Unrecht jede Fassung der Wahlfreiheit zurückzuführen sucht. Es gibt auch einen höheren Freiheitsbegriff, der das Berechtigte des Determinismus und Indeterminismus in sich vereinigt⁴⁾ und allein dem sittlichen und christlichen Bewußtsein völlig Genüge thun kann. Zur Vertheidigung der Wahlfreiheit in dieser Richtung möge das Folgende ein Beitrag sein.

¹⁾ Ins Deutsche übersetzt von Prediger Manchot in Bremen.

²⁾ S. 42. 50.

³⁾ Tübinger theol. Jahrb. V, 391. — ⁴⁾ Bal. Chalubäus, Ethik, I, 313.

I. Möglichkeit der Wahlfreiheit aus Gefühl und reflectirtem Selbstbewußtsein.

1. Freiheit Thatsache des Bewußtseins.

Unser Selbstbewußtsein ist, indem es sich zugleich zum Weltbewußtsein erweitert, Bewußtsein relativer Abhängigkeit und relativer Freiheit. Wir sind uns bewußt einer Abhängigkeit von der Organisation und Materie, aber so wenig als unser Bewußtsein können wir unsere Thätigkeit begreifen als bloßes Product derselben, können vielmehr auf sie, wenn auch in beschränktem Umkreis, bewegend und gestaltend einwirken. Wie durch den Naturzusammenhang ist unser ganzes Dasein bedingt durch den Gattungszusammenhang, wir sind aber nicht bloße Exemplare der Gattung; dieselbe theilt ihre Gaben verschieden aus; alle Menschen sind unter einander verschieden durch Maß und Richtung ursprünglicher Begabung und in ihrer Individualität relativ frei gegen die Causalität der Eltern, wenngleich der Gattungszusammenhang die Individuen zu Familien, Stämmen, Völkern und Racen zusammenschließt und die individuelle Entwicklung sich nur vollzieht in Abhängigkeit von Erziehung, Sitte und Sprache. Die Macht der ersten Eindrücke auf die Kindesseele ist bekannt. Aber wie in der Receptivität des Kindes auch schon Selbstthätigkeit ist, so entwickelt sich diese vermittelt der Anregung von außen nur um so stärker zu individueller Freiheit. Schon das Ichseken ist *causa sui*, Selbstbestimmung, ein Act der Freiheit gegen Natur und Gattung. „Schon die Thatsache, daß sich ein Wesen abhängig fühlen und wissen kann, setzt voraus, daß es in sich ein Mögen und Streben hat, unabhängig zu sein; denn sonst könnte es seiner Abhängigkeit nicht inne werden, es wäre, ganz determinirt und passiv, ohne Bedürfniß der Freiheit, könnte folglich auch in sich selbst die Negation derselben nicht fühlen. Sobald ein solches Gefühl der Abhängigkeit erwacht, erwacht es auf Grund eines noch gehemmten, aber schon vorhandenen Principis der potentiellen Freiheit, im und am Conflict mit derselben“ (Chalyb., Eth., I, S. 64). Es fragt sich nur, wie weit die Freiheit in der Entwicklung sich steigern kann, ob auch bis zur Freiheit der Wahl, d. h. so oder anders handeln zu können. Solche Freiheit ist Thatsache des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseins, wie auch Scholten anerkennt¹⁾ der es nur auf vernünftige Gründe gestützt wissen will, wenn es nicht Selbstbetrug sein soll. Scholten hat Recht²⁾ daß bei dem Widerspruch des Freiheitsgefühls und eines

¹⁾ S. 99. — ²⁾ S. 40.

die Freiheit leugnenden Verstandes der menschliche Geist nicht stehen bleiben kann. Schon Schleiermacher hat diesen Dualismus überwunden; er schreibt an Jacobi (Schleierm. Leben in Briefen, II, 342): „Wenn auch Verstand und Gefühl verschiedene Richtungen sind, so stehen sie doch in keinem Gegensatz zu einander; sie müssen in der Einheit des Selbstbewußtseins selbst auch eins sein; es sind nur die beiden Brennpunkte meiner eignen Ellipse.“ Doch hat er das Wichtige von Jacobi gelernt, daß das Reale unmittelbar durch das Gefühl erfaßt werde, das objective Verstandesbewußtsein erst ein reflectirtes, abgeleitetes sei. Weiter aber hat Schleiermacher, schon im Gefühl das Empirische mit dem Speculativen in Eins fassend, eine ursprüngliche, noch ungeschiedene Einheit, Indifferenz oder Identität des Denkens und Wollens erkannt, woraus erst das in Gegensatz stehende Denken und Wollen sich entwickeln. Gerade von dieser eigensten Grundanschauung Schleiermacher's aus ergibt sich aber die Möglichkeit, den aus seinem Gottesbegriff resultirenden Determinismus seines Systems von innen heraus zu überwinden. In jenem Begriff des Gefühls haben wir bereits den Begriff der Indifferenz, den Scholten im Begriff der Wahlfreiheit für unvermeidlich, aber auch ungereimt hält¹⁾.

2. Möglichkeit der Wahlfreiheit aus der Indifferenz des Gefühls.

Die Wahlfreiheit ist schon vorbereitet dadurch, daß der äußere Eindruck nicht unmittelbar ein Handeln zur Folge haben kann, daß immer zwischen Empfindung und Selbstthätigkeit der Indifferenzpunkt des Gefühls liegt. „Der Mensch muß, um Leiden mit Selbstthätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer activen zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen.“ (Schiller, Brief 20 über ästhet. Erziehung). Schiller gründet hierauf die Möglichkeit der Wahlfreiheit. Er will dabei den Zwischenzustand der Bestimmungslosigkeit, aus dem etwas Positives erfolgen soll, nicht leer denken; die durch Sensation empfangene Bestimmung wird in jenem Zustand festgehalten, aber die determinirende Gewalt des sinnlichen Eindrucks aufgehoben dadurch, daß sich ihm die Vernunft im Gemüth entgegensetzt und das Gleichgewicht hält. Damit ist dem Willen zwischen den verschiedenen Antrieben ermöglicht eine freie Wahl; in den Antrieben im Gefühl ent-

¹⁾ S. 79 ff. 88.

springt das Wollen, das an sich unmittelbar frei ist in ihrer Indifferenz, daher die Arminianer die Freiheit des Willens ganz recht definiren als *indifferentia activa, qua positis omnibus ad agendum requisitis agere potest et non agere, vel hoc vel illud agere*. Nur darf man diese Indifferenz nicht verstehen im Sinne des Pelagianismus, als müßten die Antriebe den Willen absolut gleichgültig lassen, oder als sei nur so weit, als dies wirklich der Fall sei, freie Wahl möglich (*libertas aequilibrui*); da könnte es vielmehr zu gar keinem wirklichen Wollen und Handeln kommen, ebensowenig als wenn gar keine Antriebe vorhanden wären; das veranschaulicht Buridan's Esel, der zwischen den beiden Bündeln Heu verhungert. Wie ihn aber in Wirklichkeit der Hunger nicht verhungern läßt, so treiben die entgegenstehenden Antriebe zur freien Entscheidung, und wo der Mensch nicht einem höhern Antriebe folgt, setzt sich eo ipso der niedere Naturtrieb durch; denn leer ist der menschliche Wille nie, hat an den Naturtrieben seinen unmittelbaren Inhalt; ein leeres Wollen ist = 0.

3. Möglichkeit der Wahlfreiheit aus dem reflectirten Selbstbewußtsein.

Die Möglichkeit der Wahlfreiheit des Willens ist natürlich auch dadurch vermittelt, wodurch der Wille selbst als Wille bedingt ist, durch die Reflexion, das reflectirte, durch Selbstthätigkeit aus der Unmittelbarkeit des Gefühls zur Klarheit erhobene Selbstbewußtsein, wodurch erst das natürliche Triebleben, Streben und blinde Begehren der Seele zum Willen wird. Erst damit, daß der Mensch in seinen Trieben und Strebungen sich selbst erfäßt, durch diese Selbstunterscheidung bekommt er sein natürliches Leben und Streben in seine Macht, wird Herr seiner selbst, *κύριος τῶν πράξεων*, Aristot. cf. Tertull. adv. Marc. II., c. 6: *Quale erat, ut homo non imprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus? Tota libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret*. Erst mit voller Selbsterfassung wird die reine Selbstbestimmung möglich, die wir in strengem Sinne Willen nennen, wie man den Willen gewöhnlich definirt als die Selbstbestimmung eines intelligenten Wesens zu einer Wirkung, *αὐτοπροαίρετος τοῦ ζήτωνος αὐτεξούσιος*, Joh. Dam. Wenn dagegen Schopenhauer von einem ursprünglichen Willen als Ding an sich redet, der jedoch unabhängig bestehe von der Erkenntniß als bloßer Gehirnfuction, so ist ein solcher unbewußter Wille nur blinder Trieb, der sich

selbst nicht in der Gewalt hat, also keine Selbstbestimmung, kein Wille. Auch Scholten erklärt nun zwar: „Im Menschen allein ist Wollen denkbar, insofern er das Vermögen besitzt, mit Verstand zu urtheilen, zu wählen und zu schließen und also zum Handeln sich selbst mit Bewußtsein zu bestimmen“¹⁾. Er will nicht das sinnliche Begehren schon Willen nennen; Wille finde eigentlich nur da statt, wo Verstand und Vernunft mit dem sinnlichen Begehren in Streit treten. Gleichwohl spricht er dem Willen die Wahlfreiheit ab. Aber damit ist sie vollständig ermöglicht, daß die Seele sich in sich selbst reflectirt. Hegel, Werke, VIII, 41: „Jedes Selbstbewußtsein weiß sich als Allgemeines, als Möglichkeit von allem Bestimmten zu abstrahiren“²⁾. Durch die Reflexion unterscheidet die Seele sich selbst von den auf sie einwirkenden äußern und innern Reizen, kann sich aus ihnen gleichsam zurückziehen in ihre Allgemeinheit und Indifferenz, kann sich in derselben zurückhalten, bevor sie handelt, und so sich der Möglichkeit bewußt werden, handeln oder auch nicht handeln, so oder anders handeln zu können. Vgl. Chalybäus, Eth., I, S. 111. 115; Ulrich, Gott und Natur, S. 584, Psychol., S. 595 ff. Schon nach Aristoteles ist es die der Wahl vorangehende Ueberlegung, vermöge deren es bei dem Handelnden steht, zu handeln oder nicht (eth. Nicom. III, 1). Vgl. Trendelenburg, Beiträge, II, S. 152. Es wird von Aristoteles zu dem Freiwilligen (*ἐκούσιον*) einer Handlung gefordert das Bewußtsein des Zweckes und der besonderen Verhältnisse, unter denen gehandelt wird. Weit gefehlt, wenn Spinoza meint, die Einbildung der Wahlfreiheit komme nur daher, daß die Menschen über die Ursachen, durch welche sie zum Wollen getrieben werden, nicht nachdenken. Gerade in dem Maße, als sie nachdenken über das, was sie zum Handeln treibt, werden sie frei, unter verschiedenen Antrieben zu wählen. Scholten selbst erkennt an³⁾, daß der Begriff der Schuld als Ursache von etwas Unfittlichem in dem Maße Anwendung findet, je nachdem die That in geringerem oder größerem Maß *deliberato animo*, d. i. mit Vorbedacht, begangen sei.

¹⁾ S. 60.

²⁾ Das Auchanderkönnen bleibt freilich bei Hegel nur eine abstracte Form für das reflectirende Ich, weil dasselbe sich doch nur wieder nach der Nothwendigkeit der Begriffsdialektik bestimmt. Ebenso bei Leibniz, weil sein wirkliches Handeln abhängt von der prästablierten Harmonie.

³⁾ S. 153.

II. Die Wirklichkeit der Wahlfreiheit in der geistigen Entwicklung des Einzelnen.

Wenn die Freiheit des Willens durch das Selbstbewußtsein vermittelt ist, so ist sie freilich dem Menschen nicht angeboren, sondern entwickelt sich erst mit der Entwicklung des Bewußtseins, insbesondere des sittlichen; vgl. Deuteron. 1, 39; Jesaj. 7, 16; Röm. 9, 11. „Wie das Denken erst nach und nach reift, so wird auch der freie Wille nicht fertig geboren, sondern in der Entwicklung erworben. Die Forderung des freien Willens, welche allgemein der Eine an den Andern und das Gesetz der Gemeinschaft an Alle stellt, hilft selbst dazu, den Willen frei zu machen; denn er streckt sich nach seinem Ziele“. (Trendelenburg, log. Untersuch., II, S. 94).

1. Liberum arbitrium specificationis.

Es zeigt sich die Wahlfreiheit schon im Spielen der Kinder, bei der Wahl von Dingen, die für sich gleichgültig sind, als liberum arbitrium specificationis. So kann Jeder wählen, welchen Fuß er zum Gehen zuerst aufheben will. Für gewöhnlich zwar denken wir daran gar nicht und wählen also auch nicht, aber ein Jeder kann wählen, wenn er darauf reflectirt, und das ist ein unwiderleglicher Thatbeweis der Wahlfreiheit. Scholten¹⁾, wendet ein, der Wille werde da verursacht durch den Vorsatz, die Neigung, von seiner Freiheit einen Beweis zu geben. Aber woher diese Neigung, dieser Vorsatz? Nach Scholten aus theoretischem Interesse, den Begriff der Wahlfreiheit als real nachzuweisen, aber woher der Begriff? Selbst der Begriff solcher Freiheit könnte ohne die Sache nicht entstehen (Hoekstra, Vrijheid, S. 139). Wenn dagegen Scholten²⁾ nichts aus bloßen Ideen bewiesen haben will, so muß doch die Entstehung solcher Ideen genügend erklärt werden. Schiller sagt (über Anmuth und Würde): „Es ist kein geringer Schritt zur moralischen Freiheit des Willens, durch Brechung der Naturnothwendigkeit in sich auch in gleichgültigen Dingen den bloßen Willen zu üben.“

2. Die Wahlfreiheit in Ausbildung des Erkenntnißvermögens.

Vor Allem bringt das erwachende Gewissen, wo es den sinnlichen Begehrungen und Gewohnungen widerstreitet, dem sich entwickelnden Geist das Vermögen der Wahl zum Bewußtsein und zur Bethätigung.

¹⁾ S. 98. 101. — ²⁾ 111.

Nun aber sagt Scholten ¹⁾ daß das Vermögen zu wollen, d. h. sich selbst zu bestimmen, nur in dem Maße vorhanden sei, in welchem die verständige und vernünftige Entwicklung zu Stande komme; die formale Freiheit, das Wählen und Wollen, sei nicht eher vorhanden, als bis der Mensch als verständiges Wesen auch zugleich material frei sei von jeder Beeinträchtigung in seinem verständigen Urtheilen und Ueberlegen, und wenn Höfstra ²⁾ die Wahlfreiheit als Factor der werdenden Sittlichkeit bezeichnet, so verwirft das Scholten ³⁾ weil das Wählen und Wollen dem sittlichen Wissen und Fühlen nicht vorausgehe, sondern nachfolge, weil der Mensch das Gute nur wählen und wollen könne in dem Maße, als er es als gut erkenne, als die Vernunft entwickelt sei. Aber nur so viel ist richtig, daß ohne vorangehendes sittliches Gefühl eine Wahl des Guten nicht möglich wäre, und insofern, als doch sittliches Gefühl, in dem auch ein natürliches Streben ist (ein *γίνεσθαι τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν, τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*, Röm. 2, 14), der Wahl vorhergeht, ist es richtig, daß die formale Freiheit nicht ohne materiale ist, deren völlige Trennung Scholten ⁴⁾ mit Recht so undenkbar findet als überhaupt Form ohne Inhalt. Aber der Inhalt des Sittlichen ist in verschiedenen Formen vorhanden, zunächst in der Form des unmittelbaren Bewußtseins im Gewissen, noch nicht in der Form des Denkens und Wollens, in die er erst vermöge freien Eingehens des Willens auf ihn übergehen kann. Aber auch hier zeigt sich die Zurückstellung des Gefühls bei Scholten. Nach ihm ist das Gewissen kein Gesetzgeber, lehrt nicht, was gut oder böse sei, das sei Aufgabe der Vernunft, verkündigt bloß dem Menschen, wenn er sich nach dem Maßstab der Vernunft beurtheilt, ob er damit übereinstimmend oder nicht gehandelt hat. Aber wenngleich es einseitig wäre, ein Moralsystem nur auf das Gefühl zu gründen, und das Gefühl nur zu erklären ist aus einem objectiven Zwecke, dessen Erfüllung Lust gewährt, der auch dem Denken zugänglich sein muß und sich zur Maxime des Handelns erheben läßt, so kommt doch das Denken des Sittengesetzes erst zu Stande durch Reflexion auf das sittliche Gefühl, das zugleich lebendiger Trieb zum Handeln ist (s. Schleiermacher, christl. Sitte, S. 9. 10 der Beilage) und Streben des wesentlichen Zwecks der Seele, sich zu verwirklichen, und so mit kategorischem Imperativ vom freien Willen die Realisirung fordert. Aber bei Scholten kommt das Gefühl viel-

¹⁾ S. 65 f. — ²⁾ S. 88. — ³⁾ S. 67. 69. — ⁴⁾ S. 69.

mehr nur als Reflex des Denkens in Betracht. Verstand und Vernunft seien es, die wählen, und was als gut gewählt ist, mache durch das Gefühl Eindruck auf den Menschen, und das auf diese Weise geweckte Gefühl lasse ihn beschließen, sich selbst zu etwas zu bestimmen, mit andern Worten: zu wollen.¹⁾ So soll denn auch nach Scholten²⁾ die Ausbildung der Erkenntniß nicht vom freien Willen mit abhängig sein. Weder sei die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt das Ergebnis eines freien Willens, noch insbesondere die Erkenntniß der sittlichen Wahrheit. Der Mensch erkenne eine Wahrheit nicht, weil er sie erkennen wolle, sondern weil er kraft seiner höhern Entwicklung, der Folge von Erziehung, Unterricht und Untersuchung, sie einsehen müsse. Aber ist denn Untersuchung ohne freien Willen denkbar? Ist nicht der beste Unterricht erfolglos ohne die Aufmerksamkeit des Schülers und den guten Willen zu lernen, und wenn Scholten³⁾ weiter fragt, warum der Schüler nicht hören will, und antwortet, weil er noch zu wenig entwickelt sei, um auf den Unterricht Werth zu legen, so ist doch wahrlich nicht abzusehen, wie er, ohne auf den Unterricht Werth zu legen und zu merken, zu höherer Entwicklung kommen soll. Werden wir uns doch sogar der von außen auf die Sinne gewirkten Eindrücke nur in dem Maße bewußt, als sich unsere Aufmerksamkeit darauf richtet. Gegen den Satz des Sokrates, daß Niemand freiwillig sündige, sondern aus Unwissenheit und Irrthum, hat schon Aristoteles (eth. Nic. III, 7) geltend gemacht, daß Beides selbstverschuldet sein könne. Cf. de an. III. 10: *ἡ γὰρ ταύτη ὅταν ζῷῃ, οὐ ζῷει ἀνὲρ ὁκῆσεως*. In Folge der Cartesianischen Subsumtion aller Seelenthätigkeiten unter das cogito reducirte sich besonders bei Spinoza, Leibniz, Hegel und Herbart der Wille zu einem modus des Denkens, obgleich Descartes selbst (med. 4) den Irrthum aus dem Willen, voreiligem Wissenwollen ableitet. Unter dem Einfluß Kant's, Schelling's und Schleiermacher's ist die relative Abhängigkeit des Wissens vom Willen doch wieder in der neuern Philosophie zu allgemeinerer Anerkennung gelangt⁴⁾. Das Gute als Willensbestimmung kann der Verstand gar nicht rein aus sich, sondern nur durch den Willen erkennen. Nur das schlechthin vollendete Wissen des Guten würde mit seinem Thun ganz zusammenfallen. Die Er-

¹⁾ S. 78. — ²⁾ S. 123. — ³⁾ S. 124.

⁴⁾ Fries, Handb. d. psych. Anthropol., I, S. 50, bezeichnet sogar den Verstand als das Vermögen der willkürlichen Leitung unserer Gedanken, als Kraft der Selbstbeherrschung, sittliche Willenskraft des Charakters.

fahrung zeigt dagegen, daß dem Wissen des Guten, soweit es vorhanden ist, doch noch nicht das gute Thun folgt; deßhalb reichte ja auch noch die Offenbarung des Gesetzes aus, sondern es bedurfte noch des Christenthums vgl. Luc. 10, 28; 12, 47 f.; Joh. 13, 17; Röm. 7, 9. Noch immer findet die alte Klage des Dichters Wiederhall und Bestätigung: *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

3. Die Wahlfreiheit im Uebergang von der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit.

Woher das Uebergewicht des bösen Willens über das bessere Wissen? Woher eine solche Macht der Leidenschaften, daß der Verstand ihrer nicht Herr werden kann? Woher diese Disharmonie zwischen Vernunft und Willen? Nach Leibniz folgt das Böse aus der „idealen Natur der Creaturen, d. h. ihrem Begriff im Verstande Gottes, weil ihr Wesen gewisse Schranken hat“ (Theod., I, § 20). Die Seele würde eine Gottheit sein, wenn sie lauter deutliche Begriffe hätte (§ 64). Nach Bretschneider (ev. Pietismus, S. 64) ging hierauf zurück; wir freuen uns, daß sich bei Scholten diese quantitative Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen nicht mehr findet, mit der auch das Böse, wenn es eine Folge der Endlichkeit sein soll, veremigt wird oder, was nur die andre Seite der Sache ist, zur bloßen Negation verflüchtigt und ganz geleugnet wird. Freilich kommt auch Scholten zur Leugnung der Objectivität von Sünde¹⁾ und Schuld²⁾ bei seinem Begriff der Sünde als bloßer Negation³⁾ mit dem der kirchliche der Privation, der doch etwas Positives, eine beraubende Selbstthätigkeit, voraussetzt, keineswegs zusammenfällt. Doch ist nach Scholten die Sünde nur eine Negation, die dazu bestimmt ist, in einer höhern Entwicklungsphase des geistigen Lebens aufgehoben zu werden⁴⁾, hat aber in der menschlichen Entwicklung ihre nothwendige Stelle als der Uebergang aus dem thierischen vernunftlosen Leben zur Herrschaft des Geistes⁵⁾. Wenn nun aber Scholten⁶⁾ mit Recht die Sünde als Herrschaft der niedern sinnlichen Begierden über den Geist erklärt, wie kann er sie bloß aus dem Mangel an genügender Entwicklung des Geistes, der Vernunft, erklären? ⁷⁾ Soweit der Geist noch nicht actu da und entwickelt ist, kann auch nicht von einer Herrschaft des Fleisches über den Geist die Rede sein, von Sünde ebenso wenig als, was⁸⁾ geleugnet wird, von

¹⁾ S. 258. — ²⁾ S. 156. — ³⁾ S. 130 ff. 258. 282. — ⁴⁾ S. 130. — ⁵⁾ S. 256. — ⁶⁾ S. 127. — ⁷⁾ S. 128. — ⁸⁾ S. 122.

Tugend. Es ist der von Chalybäus (Ethik, I, S. 180) gerügte Mißbrauch der Negation, daß „nicht gut“ und „böse“ für Wechselbegriffe gelten. „Nicht gut kann auch ein Zustand heißen, der noch nicht der sittlich vollendete ist, obgleich deshalb keineswegs böse zu nennen.“ Es gibt nicht bloß ein Ideal des Seins, der Vollendung, sondern auch ein Ideal des Werdens (a. a. O. S. 30. 178). Nur das Bewußtsein der Sünde macht freilich nach Scholten¹⁾ den Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit erst zur Sünde. Auch hier ist Schleiermacher vor Scholten wenigstens voraus durch schärfere Bestimmung des Problems, so wenig auch seine Lösungsversuche genügen²⁾. Das Bewußtsein der Sünde ist nach Schleiermacher nicht das der Fürsichthätigkeit des Fleisches vor Entwicklung des Gottesbewußtseins (Glaub. § 67, 1) noch das eines nur allmählichen Kraftgewinnes des Geistes über das Fleisch (§ 67, 2), sondern das Bewußtsein einer Hemmung des Geistes durch das Fleisch (§ 68, 1), einer rückgängigen Bewegung statt des Fortschritts in der Entwicklung (§ 68, 3), daß die bessere Einsicht nicht im Stande ist, die Willenserregungen zu bestimmen (§ 68, 1). Wie nun dies Bewußtsein der Sünde als ein nothwendiger Durchgangspunkt in der Entwicklung aus der anfänglichen vernunftlosen Sinnlichkeit sich ergebe, hat Scholten wohl kaum berührt, so oft er auf diese zurückweist. In der That ist es unmöglich, die Sünde aus der Sinnlichkeit als nothwendig zu deduciren, und Alles, was die früheren Ankläger der Sinnlichkeit von der zwingenden Naturgewalt derselben, der Stärke, die die sinnlichen Triebe vor Entwicklung der Vernunft gewinnen müßten, und der Macht der Gewohnheit, sie zu befriedigen, geredet haben, erweist sich als unzulänglich zur Erklärung der Sünde.

Das sinnliche Leben, aus dem sich das vernünftige entwickelt, darf diesem gar nicht so entgegengesetzt werden, wie es Scholten thut, wo er die Sünde erklären will, während er doch sonst einer monistischen Weltanschauung sich rühmt und selbst sagt: „Daß Fleisch und Geist für sich selbst einander widerstreben, lehrt das Christenthum nicht“³⁾. Den sinnlichen Functionen selbst ist von Na-

¹⁾ S. 255.

²⁾ Mit Anerkennung der völligen Unschuldlichkeit und absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers setzt Schleiermacher doch wenigstens eine gänzliche Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch leistet, als etwas Mögliches (Glaub. § 68, 3).

³⁾ S. 283.

tur Vernunft und Maß immanent, das, so lange die Natur gesund, nicht überschritten wird. Die Thätigkeit, die der Naturtrieb hervorruft, kann nur so weit gehen, bis der Naturzweck erreicht ist. Ist das Kind gesättigt, begehrt es von Natur nicht noch weiter Nahrung. Raffinirte Feckerhaftigkeit ist vielmehr erst möglich bei Ausbildung der Reflexion und Richtung derselben auf die Unterschiede des Geschmacks. Die Natur selbst aber sträubt sich gegen alle Maßlosigkeit. Insoweit, gegen die Sinnlichkeitstheorie, hat Rousseau Recht, wenn er das Kind, das rein aus der Hand der Natur kommt, als gut hinstellt und das Böse lieber aus falscher Erziehung und Ueberbildung ableitet, wie auch schon Tertullian die Natur gegen die Dualisten in Schutz nahm. Das *παρὰ φύσιν* ist nie aus der *φύσις* selbst erklärbar. Weiter, wenn auch der Verstand erst allmählich zur Reife kommt, so ist doch auch schon im Gebrauch der Sinne geistige Thätigkeit, und Wissenwollen gibt ihnen Richtung und Regsamkeit. Nach Scholten¹⁾ besteht die Sünde mit dem Charakter thierischer Selbstsucht, der dem animalischen Leben natürlich und nothwendig eigent ist, so lange mit Nothwendigkeit, als die Vernunft aus Mangel an genügender Entwicklung den Menschen nicht hat einsehen lassen, daß das egoistische Streben, auf sich selbst zu stehen und, den Thieren gleich, nur für sich selbst zu leben, der Wahrheit widerstreitet; der Egoismus sei mit Nothwendigkeit vorhanden, wo und so lange die Vernunft die Wahrheit des Gegentheils nicht eingesehen und an Stelle der Selbstsucht nicht das Gesetz der Liebe gesetzt oder das Verlangen, das Ganze im Stand zu halten oder für das Wohlergehen des Nächsten zu leben. Aber dies Verlangen entsteht schon vor aller Reflexion auf die Nothwendigkeit des Gemeinschaftslebens. Dem Selbsterhaltungstrieb hält ein natürlicher Geselligkeitstrieb von vorn herein das Gleichgewicht. Hat doch im Kinde das Gattungsbewußtsein den Vorsprung vor dem Selbstbewußtsein; es fühlt sich abhängig von der Mutter, noch bevor es zu sich selbst Ich sagt; das Individuelle entwickelt sich nur in der Gemeinschaft. Facile intelligitur nos ad congregationem natos esse, Cic. de fin. III, 19. Wie Scholten den Gegensatz von Fleisch und Geist mit dem von Gefühlsvermögen und Vernunft gleichsetzt²⁾, so ist es vielfach bei Herleitung der Sünde aus der Sinnlichkeit eine grundverkehrte Voraussetzung, als ob nur die Befriedigung der niedern Triebe Lust bereite. Mit dem Herbor-

1) S. 128. — 2) S. 127.

treten einer höhern Kraft der Seele muß es ihr auch von Natur ein Reiz und eine Lust sein, sie zu bethätigen; je höher, vollkommener die Kraft, um so stärker der Reiz, um so reiner die Lust. Die Lust aber, die die Befriedigung des bloßen Theils gewährt, ist immer nur eine beschränkte, mit Unlust verbundene, wenn das Ganze dabei nicht zu seinem Rechte kommt, wie ja nach Scholten selbst¹⁾ die menschliche Natur so eingerichtet ist, daß der sittliche Schmerz mit dem Bewußtsein, gesündigt zu haben, nothwendig verbunden ist. Wenn aber nach Scholten²⁾ der Mensch im Naturzustand keinen sittlichen Schmerz fühlt, sondern sich gleich dem Thiere an dem unge störten Verfolgen seiner sinnlichen, selbstsüchtigen Neigungen freut, so ist, sobald nur das Gewissen überhaupt erst erwacht, doch die Freude keine reine, die Lust immer mit Unlust gepaart und durch die Unruhe des Gewissens gestört, die vor Allem im kindlichen Alter gar lebendig sich äußert. Wie alle Vollkommenheiten, die in der Seele für den einen Gesamtzweck des menschlichen Lebens angelegt sind, sich in lebendigem Triebe neben und an einander zu realisiren streben, so ist es die Macht des ganzen ungetheilten Daseins, das schon im allgemeinen Lebensgefühl zum unmittelbaren Bewußtsein kommt, die die verschiedenen Kräfte der Seele auch zu harmonischem Zusammenwirken, zu organischer Einigung treibt. Insbesondere wirkt der Schönheitssinn mit zur harmonischen Ausbildung der Kräfte. „Der Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen tritt zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte und verbindet diese beiden einander verschmähenden Naturen zu einer glücklichen Eintracht“ (Schiller, XI, S. 324). Die sinnlichen Functionen sind weiter vor den höhern da zu dem Zwecke, daß diese durch jene geweckt und zur Thätigkeit angeregt werden. Die Vorstellung, daß die höhern Seelenkräfte von der Sinnlichkeit ebenso geweckt und angeregt als in der allmählichen Actualisirung mit gleicher Nothwendigkeit wieder gehemmt werden, enthält einen offenbaren Widerspruch. Allerdings gliedert sich das sittliche Leben in ein System von Zwecken, in dem die einen den andern dienen sollen. Das harmonische Zusammenwirken der verschiedenen Functionen ist nur möglich durch Unterordnung der einen unter die andern. Die höhern Zwecke können den niedern nicht auf jede Weise, sondern nur innerhalb gewisser Schranken Befriedigung gewähren. Jedoch wie die Zwecke sich unterordnen, danach ist auch das Gefühl ihres Werthes verschieden. Die Erfüllung eines niederen

¹⁾ S. 138. — ²⁾ S. 254.

Zweckes kann an sich der Seele die Lust nicht gewähren, die die Befriedigung eines höhern Zwecks auch auf Kosten des niedern ihr gewährt. Wo dies nicht der Fall, da ist eben eine Abnormität anzuerkennen, die erst der Erklärung bedarf. Das *Raisonnement* Töllner's (theol. Untersuch. St. 2, IV), daß die sinnlichen Triebe und Empfindungen für die Naturzwecke des menschlichen Lebens so stark sein müßten, als sie im Allgemeinen sind, ist nicht stichhaltig. Freilich wird die Ausübung der niedern Functionen zur Gewohnheit, bevor die höhern sich befestigt, Fertigkeit und Gewohnheit geworden sind. Freilich müssen wir auch ein anfängliches relatives Außereinander, einen natürlichen Gegensatz und Widerstreit des Sinnlichen und der höhern Zwecke zugeben, insofern diese jenes nicht schlechthin gewähren lassen. Verlangen sie nicht auch Entbehrungen, Entsagungen, Opfer, ja unter Umständen die Dahingabe des eigenen Lebens für das Beste Anderer? Will man sich wundern, wenn sich hier die sinnliche Natur nicht aufgeben will? Auch in Jesu Christo müssen wir ein natürliches Sich-Sträuben des Fleisches, des Selbsterhaltungstriebes gegen die Forderung des Opfers, die sein höheres Bewußtsein stellte, anerkennen, aber auch, daß es keine Sünde war und zu keiner Sünde wurde. Mit Recht spricht Nitsch (Syst. § 97. 102) von einem unschuldigen Antagonismus des Fleisches wider den Geist, womit die sittliche Entwicklungsfähigkeit und die Möglichkeit, nicht jedoch die Wirklichkeit des sittlichen Widerstreites gegeben sei¹⁾. Nitsch begründet dies damit, daß nicht die sinnlichen, sondern die übersinnlichen Begehungen ganz unbedingte Forderungen an den Willen machen. Das sittlich Gute ist das Unbedingte oder, wie die Schrift sagt, Heilige, die Offenbarung des göttlichen Willens. Kant sagt im 9. Abschnitt der Antinomie d. rein. Vernunft: „Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegensetzt.“ „Du kannst, denn du sollst.“ Aber wir sind uns des Sollens nicht auch als eines Müßsens bewußt. Wenn gleich die Macht des Ganzen, Vollkommenen, Unbedingten aller Macht

¹⁾ zu welchem Letzteren schon die katholische Dogmatik neigt, wenn sie die *naturalis propensionum pugna* im Urzustand als *languor* und *morbus naturae humanae* bezeichnet (Bellarmin. *grat. primi hominis*, c. 4. 5).

des Theils, der Sinnlichkeit, der Gewohnheit gewachsen ist, so wirkt sie doch nicht zwingend, necessitirend, sondern nur durch das Gefühl des unbedingten Werthes, der Pflicht, die Selbstthätigkeit anregend, sollicitirend. Eben darum, weil es noch nicht realisirt ist, kann es nicht anders wirken, eben darum hat es nicht die Macht einer realen Naturkraft, auch nicht die Macht vollendeter Erkenntniß, und die Seele kann entweder vertrauensvoll dem Zuge des Herzens, dem Gebote des Gewissens folgen und durch ernste angestrengte Arbeit, durch unablässige Uebung im Kampfe mit der Naturmacht des Sinnlichen die höhern Kräfte ausbilden und damit sich erst wahrhaft aneignen, die höhern Functionen zur Fertigkeit und andern Natur machen, oder aber sie kann, ungläubig dem Ideal, ungehorsam dem Pflichtgebot, der sinnlichen Lust und der Macht der Gewohnheit sich überlassen, träge im Naturgrunde verharren. Clem. Al. Strom. VII, p. 761: *Σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, ἄνομι καὶ ἀσθένεια. ἁμαρτω δὲ ἐφ' ἡμῶν τῶν μῆτε θελούντων μωρανέειν μῆτε αὖ τῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν.* Wenn nach Scholten ¹⁾ auch der Apostel Paulus lehrt, daß „die Sünde die natürliche Folge davon sei, daß das menschliche Geschlecht aus dem Naturzustand und sinnlichen Leben zur Freiheit und Herrschaft des Geistes sich entwickelt“, so ergibt sich das keineswegs aus 1 Cor. 15, 45—49, auf welche Stelle Scholten sich beruft. Paulus spricht hier gar nicht von der Sünde, sondern nur von der weltgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit aus einer anfänglichen Unvollkommenheit zur Vollendung durch Christus. Die Sünde war kein nothwendiger Durchgangspunkt, wie Scholten aus Röm. 8, 8 folgert; in dem *οὐδὲ γὰρ δύναται* liegt vielmehr, daß der Wille nothwendig in der einmal eingeschlagenen Richtung (dem *προσενεῖν τὰ τῆς σαρκός*, B. 5) beharrt. Wenn nach Scholten ²⁾ Paulus Röm. 7, 19 klagt, daß die Vernunft, die den Menschen das Gute wollen läßt, gegen die Macht der sinnlichen Begierde nichts auszurichten vermag, weil der Wille, obgleich vorhanden, doch noch nicht der Factor sei, von dem Alles im Menschen herkommt, so ist doch in der *ἁμαρτία*, die dem Wollen des bessern Selbst, des *ἔσω ἄνθρωπος*, entgegensteht, B. 17. 20, auch ein Wollen, das *προσενεῖν τὰ τῆς σαρκός*; *ῥεύματα τῆς σαρκός* sagt Paulus selbst, was Scholten ³⁾ freilich gleichbedeutend mit *ἐπιθυμία* τ. σ. nimmt, da der Unterschied im populären Sprachgebrauch nicht immer beobachtet werde. Der Wille er-

¹⁾ S. 129. — ²⁾ S. 61. — ³⁾ S. 60.

scheint vielmehr nach Paulus in der Sünde in sich selbst getheilt, mit sich selbst im Widerstreit. Es würde zu weit führen, noch auf andre Stellen einzugehen, die Scholten gar nicht berührt.

III. Nothwendigkeit in der Freiheit.

1. Die Zufälligkeit in der freien Wahl.

Der alte metaphysische Ausdruck für Wahlfreiheit ist *contingentia* und wird mit „Zufälligkeit“ übersetzt. Damit soll die Nothwendigkeit ausgeschlossen sein. Aber eben in dieser Zufälligkeit sucht der Determinismus meist die Wahlfreiheit als ungereimt aufzuweisen. So auch wieder Scholten: „Mit der Annahme eines solchen freien Willens wird das Gesetz der Ursächlichkeit aufgehoben. Auf die Frage: Warum, d. i. aus welcher Ursache, willst du? paßt keine andre Antwort als: ich will, und wiederum auf das „warum willst du?“ nichts Andres als: ich will, weil ich will, während auf die Frage: warum willst du wollen? wiederum und so ins Unendliche weiter geantwortet werden muß: ich will wollen, weil ich will, ohne Ursache, welche Vorstellung aber in sich selbst ungereimt ist und bei welcher Tugend und Sünde, eines jeden Grundes (*raison d'être*) beraubt, Producte des Zufalls werden.“¹⁾ Aber vielmehr ist es ungereimt, ins Unendliche fortzufragen, wenn bereits im Begriff des Willens die Antwort gegeben ist, daß die *ratio sufficiens* der freien Entscheidung eben im Willen selbst liegt, der aber dabei von entgegenstehenden Antrieben zur Entscheidung gedrängt wird. Wenn aber Scholten fortfährt, daß die Erfahrung der Wahlfreiheit widerspreche, da Niemand ohne Beweggründe oder Motive etwas will, so kann allerdings der Wille nie ohne Motive d. h. Zwecke wollen, aber er gibt dieselben eben in der Wahl sich selbst, wenigstens insofern, als er unter gegebenen Antrieben dem einen vor dem andern den Vorzug gibt. Doch Scholten fährt fort: „Der Wille, welcher in demselben Augenblick etwas sowohl wollen als auch nicht wollen kann, ist ein Sein, das auch nicht sein kann, ein Etwas ohne Ursache, ein Etwas aus Nichts und, da aus Nichts Nichts wird, selbst nichts.“ Soll aber überhaupt etwas in uns werden, was vorher nicht war, so bedarf es dazu allerdings einer freien Schöpfung aus Nichts und von Seiten des menschlichen Willens, da dieser nicht schaffen, sondern nur das durch äußere und innere Natur bereits Gegebene sich aneignen kann, freier Wahl, wo

¹⁾ S. 77.

Entgegengesetztes sich zur Aneignung darbietet. Alle Bewegung, mit der auch erst das Gesetz der Ursächlichkeit gegeben ist, ist ein Etwas aus Nichts und eben so wenig, als sie mit den Eleaten und v. Kirckmann (über die Unsterblichkeit, S. 69) um des principium identitatis willen zu leugnen ist, das man damit nur „des Inhalts berauben würde, welcher die Voraussetzung seiner Anwendbarkeit ist“ (Dühring, natürl. Dialektik, S. 27), ebenso wenig ist um dieses Principis willen mit Scholten ¹⁾ das Aueinanderkönnen zu leugnen. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten schließt nur aus, daß der Wille zugleich, zusammen das Entgegengesetzte wollen könne, aber nicht, daß er sich ebensowohl für das Eine als für das Andre entscheiden könne. Eine anfängliche theilweise Potentialität, Unbestimmtheit, Unentschiedenheit des Willens ist Thatfache der Erfahrung. Eine Potenz kann sich freilich nicht rein aus sich selbst realisiren; so realisirt sich auch der Wille nur unter der Bedingung natürlicher Antriebe, aber die entgegenstehenden Antriebe treiben den Willen zur freien Wahl und Entscheidung. So ist aber freilich die menschliche Freiheit keine schöpferische, ruht, wie die ganze Entwicklung, der sie dient, auf einer leiblich-geistigen Naturbasis, einem Organismus von Kräften und Anlagen, die nur zum Theil von Natur actual sind, zum Theil erst actualisirt werden sollen und ihrer Actualisirung entgegenstreben und sie fordern im Gewissen, und der Wille hat nur die Wahl, entweder das in der Natur Angelegte weiter zu entwickeln und auszubilden, oder aber im Naturgrunde, resp. der bloßen Egoität, zu verharren, den niedern Trieben gegen die höhern den Vorzug zu geben und die höhern Anlagen, ja die ganze Natur zu verderben. So fehlt es aber auch der bösen Willensentscheidung „nicht an mannigfachen Beweggründen, und wäre es auch nur das Verlangen, den Ritzel der Willkür zu befriedigen, obschon es ihr an einem objectiven, wahrhaft zureichenden Grunde fehlt, weil sie dem absoluten Zweck nicht entspricht“ (Müller, Lehre v. der Sünde, II, S. 229). Wenn der Wille bedingten Zwecken vor den unbedingten den Vorzug gibt, so ist das allerdings irrational, aber doch möglich, obschon nicht nothwendig im Laufe der Entwicklung, auf Grund jenes unschuldigen Antagonismus des Fleisches wider den Geist, da der sich entwickelnde Geist doch noch nicht das Unbedingte in seiner vollen Wirklichkeit zu eigen hat, wenngleich es ihm im Gefühle nahe ist, und ebenso wenig das Böse in seinen Consequenzen durchschaut,

¹⁾ S. 78.

das auch wesentlich Lüge und Selbstbetrug ist. „Sie wissen nicht, was sie thun.“ Insofern der Wille in der Sünde noch von außen mitbestimmt wird (wie auch die heil. Schrift sie zur *σάγξ* in Beziehung setzt), ist auch eine Erlösung von der Sünde durch Christus möglich, wenn nicht der Wille durch neue Sünde sich auch gegen ihn und ganz in sich abschließt und sich zur nackten teuflischen Selbstsucht entwickelt, die aber (wenigstens beim Menschen) nicht schon im Anfang der Entwicklung möglich ist. So ist nun freilich die Entscheidung für das Böse zufällig im Verhältniß zur Idee des Guten, mit der wohl die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit des Bösen gegeben ist, und es ist überhaupt alle freie Entscheidung zufällig für den nach physischer Nothwendigkeit fortgehenden Naturlauf; aber die freie Entscheidung ist darum nicht schlechthin zufällig und ursachlos. „Nicht als wenn das Ich grundlos und schlechthin willkürlich sich selbst bestimmte; es hat nur die Fähigkeit, den Grund selbst zu setzen, so oder anders zu setzen, gemäß dem es sich selbst bestimmt“ (Frank, Syst. d. christl. Gewißh., S. 154). Wie die Finalität die Causalität nicht aufhebt, vielmehr potenzierte Causalität ist, da dem Zweck Mittelursachen dienen, so ist auch das freie Handeln kein ursachloses Geschehen; vielmehr hat eine mehrfache Causalität statt, die des Willens selbst und die des Motivs, des bewegenden Zwecks, auf Grund natürlicher Antriebe. Wenn Kant daher nur durch die Idealität, d. h. Subjectivität, der Causalität die Freiheit retten zu können meinte, so ist diese vielmehr ohne Causalität gar nicht möglich. So setzt v. Kirchmann (Unsterblichkeit, S. 113) die Freiheit in die Verneinung von Ursächlichkeit und Nothwendigkeit, bestreitet aber auch die positiven Bestimmungen als Freiheit der Wahl und Selbstbestimmung, *causa sui* (S. 121); die Wahrheit ist ihm, daß weder im Gebiet des äußern Geschehens, noch im Gebiet des Wollens eine Nothwendigkeit oder ihr Gegentheil, eine Freiheit oder ein Zufall, besteht (S. 115). Dies ist nur die Consequenz eines Realismus, der das Udenkbare, das Sein außer seiner Beziehung zum Denken, zu denken sucht. Ebendahin kommt der subjective Idealismus Schopenhauer's. Einerseits setzt er (die Welt als Vorst. u. Wille, Thl. II. B. 4, Cap. 43 Schluß) die absolute Freiheit darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde als dem Princip aller Nothwendigkeit gar nicht unterworfen sei, als Ding an sich grundlos sei, kein Warum kenne. Andererseits bestreitet er (Wille in der Natur, A. 2, S. 23) die Annahme eines *liberum arbitrium indifferentiae* als Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

W. Hartmann (Philos. d. Unbewußt., S. 701) setzt, weil es gar nichts Bestimmendes für das Wollen oder Nichtwollen gebe und nur, wo absoluter Zufall walte, absolute Freiheit denkbar sei, Freiheit und Zufall als absolute, d. h. von ihren Relationen entblößte, Begriffe identisch. Aber die Wahlfreiheit darf eben nicht von ihren Relationen entblößt werden, am wenigsten vom Selbstbewußtsein, aber auch nicht von bewegenden Zweckgedanken. Es hat seinen guten Sinn und Recht, was Schelling sagt in der Untersuchung über das Wesen der Freiheit, S. 465 (Ausg. 1809): „Wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten.“

2. Die Wahlfreiheit im Causalnexuſ der Natur und Geſchichte.

Scholten will nicht zugeben¹⁾, daß die Harmonie der Schöpfung so eingerichtet sei, daß sie freien Spielraum läßt für solche Zufälligkeiten, wie sie die Lehre vom freien Willen unterstellt. Indeß diese unterstellt auch eine relative Abhängigkeit in der Wahl der Motive von der Natur; nur eine ganz unbestimmte Freiheit kann sich nicht einfügen in die Naturordnung, müßte beschränkt bleiben auf die innere Sphäre des Geistes. Wir erlangen allerdings nur Macht über die Natur, indem wir sie behandeln nach ihren Gesetzen und uns so aus freier Wahl der Nothwendigkeit unterordnen. *Homo non imperat nisi parendo*. Doch gehört die relative Bestimmbarkeit der Natur durch den Willen mit zu ihrem wahren Begriff. Kant (Krit. d. Urtheilskraft Einl., § III): „Die Natur muß auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“ In unserm Leibe ist eine mehrfache Möglichkeit des Handelns schon offen gelassen in den motorischen Nerven, von deren durch den Willen bestimmbarcn Bewegungen die Muskelbewegungen bedingt sind. „Die freien Kräfte vermögen die bestimmte gesetzliche Wirksamkeit der allgemeinen Naturkräfte nicht aufzuheben, sondern nur zu modificiren, nur die Wirkungen derselben, und zwar der einen nur mit Hilfe der andern, im einzelnen Falle zu richten, zu leiten, zu verstärken oder abzuschwächen“ (Ulrici, Gott und Nat., S. 597). Nur eine schöpferische Freiheit des Menschen, nicht eine beschränkte Wahlfreiheit

¹⁾ S. 202.

wird ausgeschlossen durch das Gesetz „von der Erhaltung der Kraft“, wonach „das Naturganze einen Vorrath wirkungsfähiger Kraft besitzt, welcher in keiner Weise vermehrt, noch vermindert werden kann“. „Wir Menschen können für menschliche Zwecke keine Arbeitskraft erschaffen, sondern sie uns nur aus dem allgemeinen Vorrath der Natur aneignen.“ „Wir beuten nur einen Theil des großen Kraftvorraths der Natur für unsere Zwecke aus und suchen dessen Wirkungen nach unserm Willen zu lenken“ (Helmholtz, über die Wechselwirkung der Naturkräfte, 1854, S. 22).

Aber auch in der Geschichte des geistigen Lebens, der Einzelnen wie der ganzen Menschheit, tritt uns Causalnexus entgegen und nicht bloß Naturzusammenhang, auf den bereits im ersten Abschnitt der Abhandlung hingewiesen wurde, sondern auch auf Grund freier Entscheidung ein Causalzusammenhang der Handlungen und Nothwendigkeit der Entwicklung. „Der Frage: wie und wo entspringt der Kern des Charakters, der die selbstgewisse Persönlichkeit bildet, kommen wir bis jetzt kaum psychologisch nahe, viel weniger metaphysisch“ (Trendelenburg, log. Unterj. II, S. 122). Jedenfalls ist aber der Charakter nicht bloße Naturentwicklung prästabiler Individualität, wie Leibniz am Schluß des ersten Theils seiner Theodicee von einem ursprünglichen individuellen Unterschied der Seelen spricht, die nach ihrer natürlichen Beschaffenheit mehr oder weniger zum Guten oder Bösen geneigt sind, wie nach Schleiermacher, Lehre v. d. Erwählung (theol. Zeitschr. N. 1, S. 80), zu der Vollständigkeit des Geschlechts gehört, daß auch für das Gute empfänglichere und unempfindlichere Menschen von allen Abstufungen neben einander seien. Wenn aber auch Schleiermacher die ganze persönliche Entwicklung prädeterminirt denkt in dem ersten Keim des individuellen Lebens (Psychol., S. 235), so unterscheidet er doch auch wieder die persönliche Eigenthümlichkeit davon, ob der Mensch sittlich oder unsittlich sei; das liege auf einem ganz andern Gebiete; jene beziehe sich nur auf das quantitative Verhältniß der verschiedenen Functionen des individuellen Selbst- und Weltbewußtseins, aber die Vernunft sei keineswegs etwas Quantitatives; das Unsittliche sei Mangel an Herrschaft der Vernunft, nicht etwa ein geringeres Quantum derselben; wenn er aber auch zugebe, daß ein Einzelner durch gewußtes Wollen, welches jedoch immer abhängt von der Vernünftigkeit des Gesamtlebens, dem er angehöre, sittlicher geworden ist, so sei doch dadurch seine persönliche Eigenthümlichkeit nicht eine andre geworden, sondern nur die Vernunft als Willensbestimmung

habe eine größere Gewalt erlangt (S. 236 ff.). Der Unterschied sittlicher und unsittlicher Charaktere ist lediglich aus der Wahlfreiheit zu begreifen, diese jedoch ist keine schöpferische, hat an den Naturanlagen den Stoff ihrer Bethätigung, kann sie verkümmern und verkommen lassen (vgl. Matth. 25, 28) oder aber ausbilden, ja erweitern. Denn die Individualitäten lassen sich auf keine Weise als von vornherein in sich abgeschlossen denken. Die angeborene individuelle Differenz besteht in dem verschiedenen Maße der Empfänglichkeit für die Anregung zu den verschiedenen, Allen gemeinsamen, das Wesen des menschlichen Geistes constituirenden Functionen; leichter oder schwerer lassen sie sich zur Energie entwickeln; das Maß der anfänglichen Energie und die Richtung derselben muß von Natur verschieden sein. Doch darf in keinem Individuum die Empfänglichkeit für irgend etwas wahrhaft Menschliches oder der Sinn für irgend eine andre menschliche Individualität gleich Null gesetzt werden; denn in allen Individuen muß die gemeinsame menschliche Natur vorhanden sein, und bei der individuellen Differenz der Energie in einer und derselben Function muß immer die schwächere Energie angenommen werden als Empfänglichkeit für allmähliche Kräftigung durch die stärkere. Mit Erfassung der eignen Individualität als beschränkter im Vergleich zu andern ist bereits die Erweiterung jener begonnen; durch liebende Hingabe der Persönlichkeiten an einander ist eine fortschreitende gegenseitige Bereicherung und Vervollkommenung ihrer Individualitäten möglich. So ist aber die Wahlfreiheit Factor der individuellen Erweiterung und vermittelt die Continuität im Fortschritt der Selbstvervollkommenung.

Auf ein Zueinander von Wahlfreiheit und Nothwendigkeit weist auch die Statistik. Die regelmäßige Wiederkehr menschlicher Handlungen, Eheschließungen, Selbstmorde u. dergl., hebt die Wahlfreiheit nicht auf. Die Zahlen, mit denen die Statistik rechnet, sind doch immer nur Durchschnittszahlen, in der Wirklichkeit schwanken die Summen der Einzelfälle, wenn auch innerhalb gewisser Grenzen, so daß doch aber immer der Wahlfreiheit noch Raum gelassen ist (s. B. Meyer, philos. Zeitfragen, S. 222). Soweit aber Durchschnittszahlen constant sind, so weisen sie allerdings auf eine Gesetzmäßigkeit auch im Gebiet der Freiheit, auf constant ethische Causalitäten. Vgl. v. Dettingen, Moraltatistik, S. 948.

Was auch durch die empirischen Thatfachen ausgeschlossen wird, das ist der Pelagianische atomistische Begriff der Wahlfreiheit, der die Continuität des sittlichen Lebens aufhebt, es zu einer

bloßen Summe zusammenhangsloser Willensentscheidungen herabsetzt. *Liberum est homini*, sagt Pelagius (ad Dem. 8), *unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus*. Eine solche Wahlfreiheit, die Pelagius als die höchste Zierde der menschlichen Natur preist (ad Dem. 2), wäre aber vielmehr etwas sehr Unvollkommenes, ja hebt sich selbst auf. „Perennirend wäre die Wahl Dual, Schwanken, sich nicht entschließen können; das *liberum arbitrium* würde zur Unfreiheit, wenn es endlos fort dauerte“ (Chalybäus, Eth., I, 335). Einer solchen Freiheit widerspricht die Thatsache sittlicher und unsittlicher Charaktere, alle Verlässlichkeit auf Andre, ohne die kein gemeinsames Handeln, kein Gemeinwesen zu Stande kommen kann. Vom Standpunkte seines Freiheitsbegriffs ist es durchaus inconsequent, wenn Pelagius wenigstens eine gewisse Zuständigkeit des Sittlichen durch Gewohnheit und Nachahmung zulassen will (ad Dem. 8. 15); in der Consequenz kann man da vielmehr nur „von einer Summe guter und böser Handlungen, nicht aber von Tugend und Laster reden, die eine dauernde Richtung des Willens voraussetzen, aus der eine Reihe gleichartiger Acte entspringt; was Dauer im Willen hat, wäre ja allein das nach jeder Störung sich herstellende Gleichgewicht; die That hätte nur Bedeutung in dem Momente, wo sie geschieht, und verschwände wieder aus der Seele, ohne eine Spur zu hinterlassen, als den Eindruck, den, man weiß nicht, mit welchem Recht, das Gewissen davonträgt“ (Jacobi, Lehre des Pelag., S. 35 ff). „Der Indeterminismus wird am Ende ebenso unzurechnungsfähig wie der Determinismus, wenn er auf der reinen Unbestimmtheit seines Willensprincips besteht, so daß dieses gegen alle objective Beweggründe und gegen alle eigne frühere Bestimmungen gleichgültig, immer nur aus dem leeren Nichts heraus wieder anfängt.“ „Völlig theilnahmlos und ohne ein anderes Interesse, als sich selbst in der Indifferenz zu erhalten, sind ihm alle Dinge und alle Handlungen *Adiaphora*, sie sind ihm selbst dann, wenn das Individuum der physische Grund derselben ist, doch ethisch zufällig und gleichgültig, Gutes wie Böses, so lange es nur seinen Willen nicht hineinlegt. Die Stoiker gelangten zuletzt dahin, Ehebruch, Tempelraub und alle Schandthaten für indifferent zu erklären, so lange sie nur mit stoischer Apathie vollzogen würden. Wir treffen hier den Jesuitismus und moralischen Indifferentismus als praktische Folge des theoretischen Indeterminismus an.“ „Der Indeterminist wird die Schuld immer von sich weg auf die Umstände, die äußerliche Welt und ihre Beschaffenheit schieben; er wird diese, wie sie ist, für schlecht, sich aber

in seinem Innersten für gut, für zu gut für diese Welt halten. Er wird in Bezug auf sein Weltbewußtsein Pessimist, in Bezug auf sein Selbstbewußtsein Optimist sein, während der Determinismus die umgekehrte Ansicht begünstigt“ (Chalyb, Eth, I, S. 341 f.). Was Scholten im Interesse der Sittlichkeit gegen die Wahlfreiheit geltend macht, das gilt in der That Alles gegen den Pelagianischen Freiheitsbegriff, wenn gleich um nichts weniger gegen den absoluten Determinismus; *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἑαυτὸν καιακρίνεις*. Mit Recht sagt Scholten¹⁾, der Indeterminist brauche gar kein Leid über seinen sittlichen Zustand zu fühlen, da er zu jeder Zeit, wenn er will besser handeln kann; freilich nennt nun auch Scholten²⁾ consequent es unsittlich, sich selbst Vorwürfe zu machen. Es führt nach ihm zur Verzweiflung. Aber wir glauben an die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist, und brauchen darum nicht zu verzweifeln. Für den Pelagianischen Freiheitsbegriff ist eine Erlösung weder nöthig noch möglich (i. Scholten, S. 186 ff.). Nach der Consequenz Scholten's³⁾ aber sind die der Verzweiflung ähnlichen Gewissensbisse eine Folge verkehrter Einsicht in die Natur der Sünde, die nur nothwendiger Durchgangspunkt zur Sittlichkeit ist. Gegen den Pelagianischen Freiheitsbegriff sind die Vorwürfe Scholten's⁴⁾, daß er zu Hochmuth, Lieblosigkeit, Gleichgültigkeit, Haß, Unbeständigkeit, Sorglosigkeit, Unduldsamkeit berechtige, berechtigt, fallen aber auch zurück auf den extremen Deterministen, der alle Schuld von sich abweist und den der ihm etwas Unrechtes vorwirft, d. h. ihm zurechnet, unsittlich schilt⁵⁾, der Alles, was er denkt und thut, rechtfertigt mit Naturnothwendigkeit. Jedoch gibt es auch eine dem Pelagianismus entgegengesetzte Anerkennung der Wahlfreiheit, wogegen jene Vorwürfe durchaus ungerecht sind. Wenn nach Platon (legg. X, 904) die Seelen in sich selbst den Grund der Veränderung haben, aber sich verändernd ihren Weg gehen nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz, ist damit Unbeständigkeit berechtigt, wird damit nicht ein dauerndes Wollen des Guten verlangt? Darin liegt kein Anlaß zu Hochmuth, wenn nach Aristoteles auf Grund der *γύσις*, die der Mensch als eine göttliche Gabe empfängt, im *ἦθος* das Freie durch Gewöhnung zu einer zweiten Natur (*ἔξις*, habitus) wird. Das macht nicht sorglos und gleichgültig, wenn Christus lehrt: Joh. 8, 34, Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht; Matth. 12, 33: *ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν*. Das schlägt allen Stolz, lieblose Ueberhebung über Andre und Unduldsamkeit danieder, daß wir allzumal

¹⁾ E. 143, vgl. 138. — ²⁾ E. 140. — ³⁾ E. 141. — ⁴⁾ E. 166. — ⁵⁾ E. 140.

Sünder sind und uns nicht bekehren können aus eigener Kraft; die Wahlfreiheit als Voraussetzung des ersten Sündenfalls ist doch auch von Augustinus, Luther und Calvin¹⁾ festgehalten, denen man doch nicht wird vorhalten wollen, daß sie sich in ihrem Kampf mit dem Pelagianismus von demselben noch nicht genug frei gemacht. Freilich erscheint da die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse nicht als Selbstzweck, als höchste Zierde der Seele, wie bei Pelagius, sondern nur als Durchgangspunkt, ja als „Unvollkommenheit und Schwäche des Willens“ (Müller, Lehre v. d. Sünde II, S. 48). Sic oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male; postea erit. ut male velle non possit. nec ideo carebit libero arbitrio; multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Augustin, enchirid. 105. Die Wahlfreiheit hätte auch das Gute nicht rein aus sich hervorbringen können, schon von Natur muß der Wille Adam's auf das Gute gerichtet gewesen sein (pecc. mer. II, 21), sollte aber auch frei sich für dasselbe entscheiden. Indem er sich aber für das Böse entschied, das wesentlich Beraubung, Depotenzirung ist (deficere ab eo quod summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem, civ. D. XII, 7), hat er folgerecht die Freiheit zum Guten verloren. Quia peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, de perf. just. 4. Doch geschieht auch bei der Nothwendigkeit zu sündigen die Sünde in Form des Willens, daher servum propriae voluntatis arbitrium, op. imp. II, 23. Doch, ist der Mensch noch erlösungsfähig, weil seine Natur, obwohl sauciata, vitiata, doch nicht selbst vitium geworden ist (nat. et grat. 54), so hätte Augustin nur auch das liberum arbitrium im Sinne der Wahlfreiheit nicht sofort nach der ersten Willensentscheidung ganz aufhören lassen sollen; nur die Freiheit, rein das Gute zu wollen, war verloren, da der Wille sich eine verkehrte Richtung gegeben, die dann immer mehr Sünde zur Folge hatte und nur durch die Gnade verändert werden konnte, die aber Augustin consequent nur unwiderstehlich wirkend denken konnte, wenn die Wahlfreiheit ganz verloren war. Andererseits „beschränkt Augustin die Wahlfreiheit so sehr, daß der Mensch es nicht einmal in seiner Gewalt hat, im Guten zu verharren“ (Dorner, Augustin, S. 118 f.) und das donum perseverantiae scheint wie eine Wundergabe bloß an eine

¹⁾ wenn auch die Reformatoren im Gegensatz zur katholischen Werkgerechtigkeit die Abсолютheit Gottes oft so stark hervorheben, daß die menschliche Freiheit dadurch ganz in Frage gestellt erscheint.

einzigste Willensentscheidung, es anzunehmen, gesnüpft, während doch auch bei normaler Entwicklung der Wille sich würde weiter haben bewähren müssen. Vgl. Genes. 18, 24. Es konnte sich nicht bloß um ein Bewahren des Naturguten, sondern um freie Ausbildung des in der Natur Angelegten, um Vermehrung des Guten, um eine fortschreitende Gottverähnlichung (*εὐνοίωσις*, die die griechischen Kirchenväter von der *εἰκόνη τοῦ Θεοῦ* als der Naturanlage unterschieden) handeln, wenn anders Adam nicht schon von Natur vollkommen, sondern als *ψυχικός* erschaffen war, 1 Cor. 15. Gerade ein lebendiger Begriff der Entwicklung läßt noch weiteren Entscheidungen der Wahlfreiheit Raum, die dem Willen zukommt, insofern er auf der niederen Entwicklungsstufe für die höhere empfänglich ist, aber zu dieser sich erst erheben soll. Auf jeder höheren Stufe der Vollkommenheit hat man etwas erlangt, das man auf der niederen nicht besaß, ein plus, das nicht aus der frühern Entwicklungsstufe zu erklären ist, also Product des freien Willens sein kann. Scholten kann wenigstens diese Möglichkeit nicht bestreiten¹⁾. Immer würde die gute Grundrichtung die folgenden Entscheidungen für das Gute erleichtern, Matth. 25, 29. Die zeitliche Entwicklung wurde erst recht ignorirt in Kant's Lehre von der intelligibeln Freiheit und dem radicalen Bösen; so entschied er damit wieder das Beharrliche in der Grundrichtung des Willens zur Anerkennung brachte, so hat er es doch dem Zeitlichen schlechthin entgegengesetzt, das ihm ja auch nur subjective Bedeutung hatte, damit sich aber in anerkannte Widersprüche verwickelt und die Möglichkeit der Belehrung in Frage gestellt, obgleich ihr Postulat aufrecht erhalten. S. Trendelenburg, log. Unt., II. 99, und die eingehenden Nachweise bei J. Müller, der bei Verlegung des Ursprungs der Sünde in eine embryonische Präexistenz der individuellen Seelen zur Zeit doch ein realeres Verhältniß hat, wenn auch die scharfsinnig gedachte Hypothese überhaupt nicht nötig sein dürfte und dem Gattungszusammenhang nicht recht gerecht wird. Der Gattungszusammenhang bietet jedenfalls auch die einzige Möglichkeit, die Allgemeinheit der Sünde zu erklären, wenn ihr Ursprung im freien Willen anerkannt wird. Scholten geht auf die Lehre von der Erbsünde fast gar nicht ein, er bemerkt nur kurz dagegen²⁾, daß auf ethischem Standpunkt der Eine für den Andern keine Schuld eingehen kann, daß man nicht die Wahrheit des individuellen Seins opfern darf, um das

¹⁾ S. 112 f. — ²⁾ S. 216.

Geschlecht als Einheit vorzustellen, daß das Schuldbewußtsein, das nur aus dem Bewußtsein eines individuellen freien Willens abzuleiten sei, bei dieser Theorie unerklärt bleibe. Eine willkürliche Imputation der Schuld Adam's ohne realen Untergrund einer Fortpflanzung der Sünde und Schuld auf die Nachkommen haben schon die Pelagianer mit Recht bekämpft mit dem Satz: *Deus, qui propria peccata remittit, aliena non imputat*. Jedoch wird Augustin's Lehre dadurch nicht getroffen. Ihm ist der Wille die eigentliche Substanz im Menschen. *Voluntas est in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*, civ. D. XIV, 6. Gehört der Wille zur menschlichen Substanz, so muß er auch Allen gemeinsam sein und desgleichen die Grundrichtung, die er sich gegeben, ohne die er nicht existirt. Daher in *homine peccatore ipsa natura peccatum commisit*, de vera rel. 51. Dies *peccatum substantiale s. originale* wird freilich erst mittelst der Zeugung mit der menschlichen Substanz überhaupt andern Individuen zu Theil, *simul utrumque propagatur, et natura et naturae vitium, quorum unum est bonum, alterum malum (pecc. orig. 33)*; dabei entscheidet sich Augustin gar nicht für Traducianismus oder Creationismus, deren Vereinigung erst die volle Wahrheit enthält. Doch ist Augustin nicht bloß zu weit gegangen in Beschränkung des Guten und der Wahlfreiheit durch die Erbsünde, sondern hat über die Allen gemeinsame Willensrichtung das auf dem Boden des Allgemeinen und Gattungszusammenhangs sich entwickelnde Besondere, Individuelle, Persönliche im Willen, das verschiedene Grade der Verschuldung ermöglicht, die auch im Neuen Testament anerkannt sind, zu sehr übersehen. Anselmus (de conceptu virg. et orig. pecc.) hat den Unterschied des Gattungswillens und des persönlichen in geistreicher Dialektik gezeichnet, aber nicht verwerthet zu befriedigenderer Anwendung des Schuldbegriffs, sondern bleibt stehen bei der Formel: *persona corrumpit naturam, natura corrumpit personam*. Die Augustana gibt im Artikel 18 eine wichtige Ergänzung durch Anerkennung individueller sittlicher Unterschiede, Möglichkeit eines relativ Guten, der *justitia civilis*, und eines Restes des *liberum arbitrium* in Bezug auf ein, *hemisphaerium inferius*. Den individuellen Gradunterschieden in der Sünde muß aber auch ein Gradunterschied in der Schuld entsprechen was in der altprotestantischen Dogmatik noch nicht genügend gewürdigt worden ist, vielmehr wurde Beides wieder ganz in Frage gestellt mit Zurückführung aller actualen Sünden auf die bloße Erbsünde. Durch selbstthätiges Eingehen auf die Reizungen des angeborenen bösen

Begehrens wird die Schuld gehäuft (Röm. 25), Letzteres aber darf keineswegs bloß als Krankheit gedacht werden, sondern ist realer Gattungswille, involvirt aber auch zunächst nur Gemeinschaft, persönliche Schuld nur in dem Grade, in welchem das Individuum mit persönlicher Freiheit in der allgemeinen Richtung fortgeht. So weit die individuelle Entwicklung sich in nothwendiger Abhängigkeit von dem sündigen Gesamt-leben vollzieht (vgl. v. Dettingen, *Moralstatistik*, S. 969), so lange das Individuum noch von außen bestimmbar ist, sich nicht rein in sich selbst abgeschlossen hat, so lange ist auch noch Erlösung möglich und Vergebung der Schuld, weil sie noch nicht die rein persönliche ist, die nicht vergeben werden kann, Matth. 12, 31 f. Vgl. Chalzbäus, *Eth.*, I, S. 187. 211 f. 237. 361—365; Prof. Dorner in Reuter's Repertor. 1845, I, S. 156 ff. II, S. 140.

3. Die Wahlfreiheit und das Absolute.

Scholten selbst tadelt es¹⁾, wenn von älteren Theologen auf die apriorische Voraussetzung der Unendlichkeit oder Absolutheit Gottes die Verwerfung der menschlichen Willensfreiheit gebaut wurde, anstatt daß zuerst psychologisch hätte untersucht werden sollen, ob es freien Willen gebe oder nicht. Wir nehmen Scholten beim Wort. Gesezt, es hätte sich ihm durch unbefangene Betrachtung des menschlichen Willens für sich die Wahlfreiheit desselben erwiesen, so dürfte er nicht gegen dieselbe das absolute Wesen Gottes geltend machen, das ja nach ihm erst erkannt wird aus der Erfahrung; ließe sich Beides nicht vereinigen, so wäre es in diesem Falle geboten, sich bei der Unbegreiflichkeit Gottes bis auf Weiteres zu beruhigen. Indes liegt eine Antinomie auch hier in Wirklichkeit gar nicht vor, und es liegt nicht bloß im wissenschaftlichen, sondern auch im religiösen und sittlichen Interesse, in der Wahlfreiheit auch die Abhängigkeit von Gott zu erkennen. Das absolute Abhängigkeitsgefühl, das nach Schleiermacher mit der Wahlfreiheit nicht besteht, wird doch nicht verletzt durch eine Wahlfreiheit, wie wir sie entwickeln, die, ringsum beschränkt und bedingt, keine schöpferische absolute Freiheit ist. Ohne Freiheit aber könnten wir uns gar nicht abhängig fühlen. Nach Scholten wird mit der Wahlfreiheit die eigene Gerechtigkeit, d. h. Irreligiosität, auf den Thron gesetzt²⁾. Allerdings verletzt es das religiöse Bewußtsein, das auch Bewußtsein der moralischen Abhängig-

¹⁾ S. 215. — ²⁾ S. 125. 166.

keit von Gott ist, wenn Pelagius bloß das posse, die *possibilitas voluntatis et operis*, auf Gott bezieht, das velle et esse bloß von dem Menschen abhängig macht (bei Aug. grat. Chr. 5). Dagegen hat aber Augustin eine freie Entscheidung für das Gute nur für möglich gehalten auf Grund einer anerschaffenen guten Grundrichtung des Willens und göttlichen Gnadenbeistandes, und unter den Philosophen hat Aristoteles bereits die relative Abhängigkeit des Ethischen von der *grôsis* klar erkannt. Ἐννῇ γέσται τὰ τοῦ νόμου ποιεῖ, Röm. 2, 14. Freilich ist auch das Gute Selbstgesetzgebung (*ἐαυτοῖς εἰσὶ νόμος*, 1. l.); diese Autonomie hat Kant aber einseitig hervorgehoben, sie entgegengesetzt der Theonomie, auf der sie doch beruht; das Unbedingte im Pflichtgebot, das Kant so erhehend betont, ist Offenbarung Gottes, ist eine Macht über den Menschen, wird aber bei Kant wie die Idee des Unbedingten im ontologischen Beweise zu etwas bloß Subjectivem, zu einem bloß regulativen Princip. Indem aber Kant alle materialen, d. h. von einem begehrten Object, der Empirie, entnommenen, Bestimmungsgründe als unter das allgemeine Princip der Selbstliebe und eigenen Glückseligkeit gehörig verwirft und die bloße Form in einer subjectiven Regel des Willens (*Maxime*), daß sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung eigne, für das Höchste, was den Willen unbedingt bestimmen könne, hält, so ist sein Moralprincip ganz untauglich, dem sittlichen Leben irgend welchen Inhalt und Stoff der Bethätigung oder Entwicklung anzuweisen; es ist unmöglich, daraus allein irgend ein reales Gesetz, Tugend oder Pflicht abzuleiten (Schleierm., Krit. d. bish. Sittenl., S. 97). Die Kant'sche Moralität würde nie zum Handeln kommen, wenn ihr nicht von außen Stoff zum Handeln unterbreitet würde. Indem sie aber diesen sich anzueignen sucht, ist sie genöthigt, wider ihren Willen nebenbei die als unrein und eudämonistisch verworfene Moral anzuerkennen und mit ihren Naturbedingungen auch die Abhängigkeit von Gott.

Scholten sagt¹⁾: nur wenn alles Bestehende einen nothwendigen Grund hat, für die Willkür kein Raum ist, alle Erscheinungen nothwendig sind und als eine große Kette zusammenhängen, bestehe für die Einheit der Erscheinungen auch ein einheitlicher zwingender Grund und damit sei das Dasein Gottes als nothwendig erkannt, wogegen mit dem Indeterminismus, der wenigstens auf geistigem Gebiet die Nothwendigkeit der Erscheinungen verwerfe, der zwingende

¹⁾ S. 239.

Grund für Gottes Wirkungen, die Nothwendigkeit des Guten, der sittlichen Weltordnung und der Moral ¹⁾, ja das nothwendige Dasein Gottes selbst aufgehoben werde. Indes Willkür und Nothwendigkeit können gar wohl zusammen bestehen, sind die entgegengesetzten Momente eines höhern Begriffs, der positiven Freiheit (Chalh., Eth., I, S. 138). Durch die negative Freiheit, die Negativität des Subjects der Objectivität gegenüber, sind wir erst im Stande, nicht bloß Wirklichkeit, sondern auch Möglichkeit und Nothwendigkeit, die modalen Kategorien zu denken (Chal. S. 123). Die Nothwendigkeit ist einerseits, wie Chalhäus sagt, nur Mittel oder negative Bedingung, ohne die etwas nicht wirklich werden oder nicht wirklich geworden sein oder überhaupt nicht sein, nicht gedacht werden kann; andererseits ist sie die Consequenz eines Ursprünglichen, aber nicht selbst für sich ursprünglich. Vgl. Trendelenb., log. Unt., II, S. 444. 177. Die Nothwendigkeit ist ihrem Begriffe nach etwas Relatives, hat immer nur ein auf einem Andern beruhendes, von ihm abhängiges, hypothetisches Dasein; sie ist es nicht, die absolut die Welt beherrscht; das ist vielmehr die Freiheit (Chalh., Eth., I S. 123). Andererseits ist aber auch die Wahlfreiheit selbst nothwendig als Mittel der Selbstvervollkommnung. Der Mensch hat deshalb das Vermögen, sich zwischen Entgegengesetztem zu entscheiden, damit er sich entscheide“ (Chal. I, S. 137). Gottes Freiheit ist nothwendig als zugleich Mittel und Zweck, d. h. absoluter Selbstzweck.²⁾ Vgl. Trendelenb. II, S. 187: „Die schöpferische Freiheit wirkt nicht grundlos aus sich selbst, sondern im Dienste und als Werkzeug eines göttlichen Zwecks geht die Freiheit wie in die Nothwendigkeit auf.“ Auf Gottes Freiheit ist allerdings die menschliche Willkür nicht zu übertragen in der Weise, wie Scholten es als Consequenz des Indeterminismus hinstellt, daß damit das nothwendige Dasein Gottes selbst aufgehoben werde. Die Freiheit Gottes kann nicht ihr eigenes Dasein negiren und ist darum auch erhaben über die Möglichkeit des Abfalls, des Bösen. An ihrem eigenen Sein hat sie aber so wenig eine Schranke als, wie Scholten fordert, einen zwingenden Grund für ihre Wirkung. „Wenn gesagt wird: Gott ist die Liebe; darum mußte er nothwendig schaffen, — so ist damit kein Zwang auf seine Natur übertragen. Der Sinn ist nur der formale: es widerspricht der freien Liebe, nicht zu schaffen, aber daß Gott diesen Widerspruch ebenso in seinem Denken findet, ist der Puls

¹⁾ S. 173. — ²⁾ In diesem absoluten Selbstzweck der absoluten Freiheit besteht die innere absolute Nothwendigkeit ihres Daseins d. h. des Daseins Gottes.

seiner Freiheit; eben wer dies bedauert, entscheidet sich frei nach der Idee und ist nicht nothwendiger Naturproceß" (Chalyb., Wissenschaftsl., S. 311). Es ist selbst gewagt, mit Thomas v. Aquino und Pflanderer (Rel. I, S. 286) von einer Determination des Willens durch den Verstand Gottes zu sprechen. Der Verstand Gottes ist ebenso durch seinen Willen bestimmt. Beides besteht untrennbar zusammen *uno actu*. Damit, daß Gott sein eigenes Dasein nicht negiren kann, löst sich auch die alte Streitfrage, ob das Gute bloß darum gut sei, weil Gott es gewollt, oder ob Gott es gewollt, weil es an sich, auch abgesehen von seinem Willen, gut sei. In der Scotistischen Vorstellung des *supremum Dei arbitrium* als Quelle des Guten wirkt allerdings der durch Aristotelischen Einschlag modificirte Neopagitische Gottesbegriff, der in seiner absoluten Unbestimmtheit auf absolute Gleichgültigkeit Gottes gegen alle Unterschiede in der Welt führt (vgl. Ritschl, Rechtf. und Versöhn., I, S. 49). Das Gute läßt sich nur denken als ein freies Wollen, das aber auch nicht sich selbst widerspricht, sich selbst ebenso behauptet in der Freiheit (negative Liebe), wie sich bethätigt in der Schöpfung anderer Wesen, in denen sich durch Naturbedingungen Freiheit und Liebe vermitteln. „Das Gute (das schlechthin reelle Sein) ist als geschöpfliches nur denkbar als einerseits freilich durch Gott gesetztes, andererseits aber auch nichtsdestoweniger durch sich selbst gewordenes. Denn wirklich reelles Sein ist nur ein *causa sui* seiendes" (Rothe, theol. Eth., I, § 87). Wie nun der Wille Gottes substantiell gut ist, weil er Gott ist, so ist die Wahlfreiheit nothwendig in den geschaffenen Wesen zur Aneignung des Guten, das nicht anders ihr persönliches Eigenthum werden kann, wie Tertull. *adv. Marc.* II, 5, 8 spricht von der *libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine*, während Gott von Natur gut sei.

Nach Scholten¹⁾ soll der Indeterminismus bei seiner Vorstellung einer unendlichen Zahl absolut aus sich beginnender und oft mit einander streitender Ursachen in der Welt eine absolute schöpferische Ursache, ein erstes, Alles wirkendes Princip nicht annehmen können, sich nicht zur Einheit Gottes erheben können²⁾. Das könnte doch aber nur höchstens in der Consequenz von dem absoluten Indeterminismus gelten, der auch die Willensentscheidungen atomistisch auseinanderfallen läßt, in der Menschheit keinen gemeinsamen

¹⁾ S. 241. — ²⁾ 246.

Willen als einheitliche Substanz anerkennt; wo letzterer anerkannt wird, sind doch die einzelnen Willensentscheidungen auf ein erstes und einheitliches Princip zurückgeführt; daß aber dies nicht etwa das höchste und alleinige absolute Princip sei, wie Fichte und Schopenhauer in der Consequenz des Kantianismus wollen, sondern abhängt vom göttlichen, ist evident, wenn man nicht die Freiheit von allen Naturbedingungen losreißt und entleert. Aber gerade bei der pantheistischen Vereinerleung der menschlichen und göttlichen Freiheit als absoluter Unbestimmtheit schlägt der absolute Indeterminismus um in sein Gegenteil; nämlich, damit es überhaupt zu einer wirklichen bestimmten Thätigkeit und Sein komme, muß das Unendliche als das Unbestimmte sich selbst negiren, beschränken und verendlichen, womit dann auch die Freiheit aufgegeben ist. Ein deterministischer Monismus, dessen sich Scholten rühmt, kann für sich allein noch nicht vor dem Pantheismus sicherstellen, hat vielmehr gerade einen Zug zum Pantheistischen. Scholten will jedoch mit der Immanenz des Absoluten, das er nicht einmal stofffrei denkt¹⁾, die absolute Persönlichkeit festhalten²⁾ und verwirft den Pantheismus, dessen Gott ein Moloch ist, der die eigenen Kinder verschlingt und, da er Alles ist, das individuelle Leben aufhebt. Aber doch verbietet Scholten, den Menschen als ein eigenes wollendes Wesen (Gott gegenüberzustellen³⁾); schon der Wunsch, etwas Gott gegenüber sein zu wollen, sei Sünde, auf religiösem Gebiete sei das Höchste, Gott gegenüber kein Ich sein zu wollen. Aber diese Formel ist doch sehr zweideutig. Wenn Scholten auf das Beispiel Christi verweist, der Gott gegenüber keinen eigenen Willen begehrte und beten konnte: „Nicht, wie ich will“⁴⁾, so spricht doch Christus in diesem Gebete gerade das Bewußtsein eines eignen menschlichen, vom göttlichen verschiedenen Willens, aber auch die Unterordnung des menschlichen unter den göttlichen aus. Es führt in der That über den Pantheismus hinaus, wenn Scholten selbst gesteht: „Die wahre Religion unterstellt Abhängigkeit von Gott, aber nicht in leidender Form als mechanische Wirkung durch eine höhere Macht von außen, sondern in der Form, in der die eigene Kraft als eine dem Menschen inwohnende Kraft Gottes betrachtet wird“⁵⁾. „Die vollkommene Religion fordert, daß die vollkommenste Abhängigkeit vereinigt sei mit dem am stärksten entwickelten Bewußtsein persönlicher Selbständigkeit“⁶⁾. Auch Schleiermacher (Glaub.

¹⁾ S. 276. — ²⁾ S. 283. — ³⁾ S. 274. — ⁴⁾ S. 275. — ⁵⁾ S. 176.
⁶⁾ S. 175.

§ 49, 1) warnt vor Ansichten, in deren Consequenz alle Ursächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt werde, wo es dann an jedem Grund fehle, einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehen, und Alles entweder untheilbar Eins sei oder nur eine unzählige Menge von vereinzeltten Durchgangspunkten. Das Absolute wirkte nur Formen und Erscheinungen (woran anklängt, wenn Scholten Gott und Welt unterscheidet als das unveränderliche ewige Wesen von den stetig wechselnden Formen und Erscheinungen¹⁾), nur Scheinproducte, wie Schelling sagte, aber nichts wahrhaft Reales, wenn es nicht auch Selbständiges wirkte. In diesem Sinne sagt Rothe, wirklich reelles Sein sei nur ein *causa sui* seiendes. An der menschlichen Wahlfreiheit, in der sich der Mensch als *ἰνότητα* = persona (quod proprie subsistit, Conf. Aug. art. 1) zeigt, scheitert vollends die pantheistische Vorstellung Gottes als der einzigen bloß mit unselbständigen, wesenslosen Accidenzien behafteten Substanz. Auch der Pantheismus weist über sich selbst hinaus mit dem Satze, daß aus dem Unendlichen Unendliches infinitis modis folgt (Spinoza, eth. I, prop. 16), und Schelling hat den reinen Pantheismus überschritten mit der Erkenntniß, daß es das Eigenthümliche der Absolutheit sei, daß sie ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr auch die Selbständigkeit verleiht und daß daher der in diesem Gegenbild begriffenen Idee des Menschen, so gewiß sie eigentliche und wahre Realität hat, auch Selbständigkeit, Zusehlselbstsein oder Freiheit zukommt, durch die der Mensch vom Absoluten abfallen kann, die er aber nur in Einheit mit dem Absoluten bewahren kann (Philos. und Rel. 1804, S. 36). Doch geht Schelling zu weit, daß er schon in dem bloßen Sichselbstergreifen den Anfang der Sünde sieht und diese darum für „fast unvermeidlich“ hält.

Wenn aber nach Scholten²⁾ Gott als allmächtiger, als Kraft aller Kräfte und oberster Herr von Allem nicht nur in der unbefleckten Schöpfung Alles wirkt, sondern auch in der eignen Wirklichkeit persönlicher, selbstdenkender und selbstvollender Wesen unumkränkt wirksam ist, so zeigt sich vielmehr Gottes Macht am mächtigsten darin, daß er auf der Stufenleiter der Schöpfung den Menschen dahin führt, daß er sich frei und selbständig über sich selbst, sein Schicksal, entscheiden kann, und darin zeigt sich Gottes Herrschaft am reichlichsten und gesichertsten, daß er solche freie Entscheidungen er-

¹⁾ S. 277. — ²⁾ S. 242.

tragen kann. Wenn nach Scholten¹⁾ durch dieselben die Allmacht Gottes beschränkt wäre, so wäre sie vielmehr beschränkt, wenn Gott nicht freie Wesen schaffen könnte. Allerdings kann Gott nicht das Ungereimte wirken. Aber auch Scholten hält doch alles das für möglich, wozu der Grund in Gottes Natur liegt. Wenn aber Scholten dies mit Abälard, Schleiermacher, Romang dahin beschränkt, (Gott könne nur wirken, was er wirklich wirkt und was wirklich ist²⁾), so haben wir dagegen zu sagen: Es ist einerseits die Wahlfreiheit als wirklich psychologisch erwiesen, andererseits ist doch in jenem Satz, der nur für die vollendete Welt seine Wahrheit hat, nicht genügend vorgebeugt der Vorstellung Gottes als bloßer schrankenloser Naturkraft³⁾, die physisch nicht anders wirken kann, als sie wirkt und sich in der Schöpfung erschöpft. Auch nach Schleiermacher (§ 54, 1) müßten wir bei der Vorstellung eines für Gott Möglichen, das er nicht verwirklicht, eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen; aber da könnte die Allmacht erscheinen als bloße *natura naturans* im eigentlichen Sinne des Wortes, als blindes Geborenwerdenwollen der Potenzen, während doch Schleiermacher § 53, 1 der göttlichen Allmacht schlechthinige Geistigkeit zuschreibt und blinde Nothwendigkeit ausschließt. Allerdings setzte Origenes gerade darum die göttliche Macht als begrenzt, weil sie sonst gar nicht sich selbst denken könne. Allerdings ist der Zubegriff der Möglichkeiten für Gott nicht ἀπειρος, nicht schlechthin grenzenlos und unbestimmbar, sondern bestimmt abgegrenzt durch das was in seiner eignen absoluten Natur liegt. „Es gibt kein Maß und schrankenloses Können, Wollen und Wissen Gottes, sondern durch die Idee Gottes bestimmtes, die aber immer nur die eigne Selbstbestimmung Gottes ist. Es gibt für Gott keine abstracte Macht, was es für die Natur keine völlig unbestimmte, unbeschränkte Materie (Chao) gibt, sondern alle Macht steht bei Gott in der Macht, im Dien seines Verstandes, seiner Weisheit, seines Willens“ (Sengler, *Die Gottes*, II, 2, S. 488). Aber diese Beschränkung ist für Gott keine Beschränkung, denn das, was dadurch als unmöglich ausgeschlossen ist, ist auch undenkbar und ungereimt. Darum, weil Gottes W. eine bestimmte und selbstbewußte ist, kann man sie nicht eine beschränken nennen. Weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit, sondern c

1) S. 242. — 2) S. 242.

3) Mit Vorliebe beruft sich Scholten auf die Stellen Zwingli's und Calvin's, wo Gott Natur genannt wird.

eben sein Wille ist das Maß seines Könnens (Nitsch, Syst., § 72); denn seine Natur ist bestimmter d. h. vollkommener Wille und Selbstbestimmung und „die Möglichkeiten sind nichts als mögliche Willensbestimmungen, die in die Vielheit der Besonderungen auseinandergelegte Einheit des unendlichen Willens selbst“ (Pfleiderer, Rel., I. S. 285). Gott kann Alles, was er will, Weish. Sal. 12, 18; das ist die beste Definition der Allmacht. Gerade dadurch, daß sie ihrer selbst bewußter persönlicher Wille ist, ist sie auch ihrer selbst mächtig (*κρατῶν ἑαυτοῦ*, Cleanthes), Macht und Herr über ihre Macht (*δεσπότης ισχύος*, Weish. 12, 18) und dadurch erst in Wahrheit absolut, wahrhaft allmächtig, absolut persönlich und absolut frei, weil auch, wie Schelling zu sagen pflegt, frei von sich selbst, d. h. von den in ihr beschlossenen Potenzen, und in diesem Sinne übersiehend, *ἐπεγορεύσιος*, Herr des Seins; darum hat er auch Macht über die Potenzen, darum kann er auch andere und freie Wesen schaffen und gewähren lassen, an deren Freiheit er seine Macht nicht verliert oder beschränkt, sondern vielmehr offenbart und am mächtigsten erweist. Wenn Neuere um der menschlichen Wahlfreiheit willen eine Selbstbeschränkung Gottes annahmen, so sagt dagegen Scholten mit Recht¹⁾, was auch in der Christologie gegen die modernen Kenotiker immer wieder geltend gemacht werden muß, daß die Macht Gottes, sich selbst zu beschränken, die Macht sein würde, nicht absolut, d. i. kein Gott zu sein. Das Verhältniß der voluntas Dei decernens (efficiens) und praecipiens ist nicht das einer voluntas Dei efficax und inefficax. Wenn Gott das Gute, das er nach seinem gebietenden Willen will, von den Geschöpfen nicht durch Allmachtswirkung erzwingt, so ist das keine Selbstbeschränkung, sondern er will überhaupt das Gute nur als Freies, und es ist nur als Freies möglich, so daß selbst die Unterscheidung der voluntas Dei antecedens, die auf das Gute geht, und der voluntas Dei consequens, die auf die Freiheit des Geschöpfes geht, unnöthig ist; nur die Zulassung des Bösen mit der Wahlfreiheit kann als voluntas Dei consequens bezeichnet werden. Wenn auch Zul. Müller Lehre v. d. Sünde, II, S. 252, A. 2) von einer Selbstbeschränkung Gottes gesprochen hat, so erklärt er selbst in der neuesten Auflage, S. 256, daß er die Selbstbeschränkung nicht im Sinne einer Beschränkung der göttlichen Macht selbst verstanden wissen wolle, sondern nur als Beschränkung ihrer Bethätigung in einem Gebiet, das er der

¹⁾ S. 223.

natürlichen Freiheit für ihre Selbstbewegung eingeräumt habe. Indes vermag die Creatur sich selbst zu bewegen nur auf Grund göttlicher Kraftmittheilung und somit Allmachtsbethätigung. Aber allerdings nicht von einer Beschränkung der göttlichen Macht, sondern nur von ihrer Bethätigung wird man sprechen müssen, insofern Gott Beschränktes in der Welt schafft. „Es liegt im Begriffe der absoluten Kraft, daß sie, obwohl an sich unbeschränkt, doch in ihrer Thätigkeit sich selber Schranke und Maß auferlegen könne, Stärke, Richtung und Ausdehnung ihrer Thätigkeit sich selber bestimmen könne“ (Ulrici, Gott und Nat., S. 601).

Während nun aber durch die absolute Geistigkeit und Selbstbewußtsein der göttlichen Allmacht als Macht über sich selbst die Möglichkeit der menschlichen Wahlfreiheit sich ergibt, so wird dieselbe wieder in Frage gestellt gerade durch die Eigenschaft der Allwissenheit (Scholten, S. 218. 248). Gottes Wissen um die Welt beruht auf seinem selbstbewußten Wirken. „Das göttliche Wissen schafft, Gott weiß Alles, weil er die intelligente Ursache alles dessen ist, was ist und wird“¹⁾. Wenn schon Origenes *πρόγνωσις* und *προορισμός* unterschied, so fragt sich doch, wie Gott die freien Entscheidungen vorauswissen könne. Nach dem Vorgang der Socinianer leugnen namhafte neuere Philosophen und Theologen das unbedingte Vorauswissen des Freien. In der That ist eine Beschränkung der Allwissenheit durch das Freie so wenig möglich als eine Beschränkung der Allmacht, wenn anders die Allwissenheit nur die intelligente Allmacht (Scholten, S. 248) oder die schlechthinnige Geistigkeit derselben ist (Schleierm. § 55, 1). Gegen die Formel des Origenes (Philocal. 25), Augustin, Anselm, Gott wisse das Freie als Freies voraus, bemerkt Scholten: „Was contingent ist, d. h. geschehen kann, nicht geschehen muß, kann nicht vorausgesehen, nicht geweissagt werden“²⁾. Doch will Augustin gar nicht eigentlich von *praescientia* geredet wissen, da Gott alles Zeitliche außer der Zeit mit einem ewigen Blick überschaue. Ist aber damit die Succession, die Entwicklung, die chronologische Ordnung der Begebenheiten im göttlichen Bewußtsein aufgehoben, wie es nach der altkirchlichen Dogmatik scheinen könnte, so wäre allerdings entweder Gottes Weltbewußtsein kein wahres oder die Zeit nur subjective Anschauungsform. Indes brauchen wir nicht zu weiterem fortzugehen, wo mit der Entwicklung auch die Wahlfreiheit als Factor derselben illusorisch würde, nur noch eine intelligible Frei-

¹⁾ S. 251. — ²⁾ S. 185.

heit möglich wäre. Nicht die Zeit, d. h. das Nacheinander der Begebenheiten, nur unser Zeitmaß ist etwas Relatives und Subjectives; Gott hat ein anderes Zeitmaß, Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8; die Jahre, Jahrhunderte und Jahrtausende, nach denen wir die Zeit messen, durchmisst er im Nu mit ihrem Inhalt, überschaut in einem ewigen Blick die uns unübersichtbare Zeitenreihe, die ganze Weltgeschichte; *infinitatem mobilis temporis habet praesentem*, Boëth. consol. V, 6¹⁾. Insofern Gottes Zeitmaß nur ein anderes ist, können wir mit Origenes sagen (Philocal. 23), daß nicht sowohl das Vorherwissen die Ursache der freien Handlungen ist, als vielmehr die Handlungen die Ursache, daß das Vorherwissen sie zum Inhalt hat. Wenn dagegen Scholten Gottes Wissen freier Entscheidungen verwirft²⁾, weil es nur ein Aufnehmen, eine Assimilation von etwas Anderem wäre, so muß doch Gott überhaupt in seinem schöpferischen transeuntten Willen zugleich das, was durch denselben wirklich geworden ist, als wirklich daseiend erfahren, und daher ist auch ein erfahrungsmäßiges Wissen Gottes von den Entscheidungen menschlicher Wahlfreiheit kein Widerspruch, wenn es nur begriffen wird auf Grund seines schöpferischen Wissens, seiner bewußten Kraftmittheilung, Mitwirkung zu den freien Handlungen und Allgegenwart, mit der Ps. 139 die Allwissenheit verknüpft.

Nach Scholten kann freilich der Indeterminist keine Allgegenwart Gottes lehren³⁾. „Sagt er: ich will, so ist dieses „ich will“ ein Protest gegen das Sein Gottes im Ich; wo sein Ich ist und wirkt, da ist und wirkt Gott nicht.“ Indes will die altprotestantische Dogmatik in ihrer Lehre vom concursus Gott auch bei den freien Entscheidungen als gegenwärtig gedacht wissen, unterscheidet jedoch auch verschiedene Arten der Allgegenwart, substantielle und operative. Mit Recht verwirft Scholten die Vorstellung der Mitwirkung⁴⁾, als ob Gott den einen Theil und der Mensch den andern Theil verrichte, wogegen schon Quenstedt I, S. 260 die richtige Erklärung gegeben: *ita ut idem effectus una eademque efficientia totali simul a Deo et a creatura*

¹⁾ Damit muß freilich das Werden und die Succession doch in das Bewußtsein Gottes hineingenommen werden, was aber nicht, wie Scholten meint, S. 244, der Ewigkeit und dem unveränderlichen Sein Gottes widerspricht, da die Zeit doch in der Ewigkeit besteht und gegründet ist und im Sein auch das Princip des Werdens liegen muß. Vgl. Ulrici, Gott und Natur, S. 687.

²⁾ S. 251. — ³⁾ S. 245. — ⁴⁾ S. 220.

producatur, a Deo ut causa universali et prima, a creatura ut particulari et secunda. Damit ist aber die Wahlfreiheit keineswegs aufgehoben. Quenst.: Deus concurrit cum naturalibus ad modum causae naturalis, cum causis liberis per modum causae liberae. Gut sagt der achtungswerthe katholische Philosoph Sengler (Idee Gottes, II, 2, S. 472): „Gott wirkt bei seinem Wirken in der Welt nur mit und durch die dem Geschöpf angehörende Natur oder Idee desselben.“ S. 479: „Gottes thatkräftige Immanenz in der Welt ist eine das Geschöpf der ewigen Bestimmung oder dem idealen Inhalt desselben nach wissende, wollende und wirkende. Gottes Wissen richtet sich an die creatürliche Intelligenz, das Erkenntnißvermögen, Gottes Wollen an den creatürlichen Trieb oder Willen und Gottes Wirken an das creatürliche Wirkungsvermögen des Erkannten und Gewollten, daß das geistige Geschöpf eben das Erkannte und Gewollte wirke, als das, was es von Gott gewußt, gewollt und gewirkt ist. So offenbart sich Gott im geistigen Geschöpfe, thut sich ihm kund, d. h. thut ihm das kund, was es selbst durch seine eigne Thätigkeit sein oder werden soll. Diese Offenbarung ist eine Sollicitation der erkennenden, wollenden und wirkenden Thätigkeit des vernünftigen Geschöpfes. Es vernimmt diese Thätigkeit Gottes als eine ethische, d. h. als ein Sollen.“ Jedoch kann es nicht genügen, mit Sengler (S. 413. 482) von einem Alleinwirken des Geschöpfes zu sprechen, sobald es nur die Bedingungen von Gott erhält. Die Freiheitsentscheidung selbst beruht immer auf Kraftmittheilung und Mithätigkeit Gottes. Insoweit wirkt Gott auch mit bei bösen Handlungen, ad materiale, non ad formale actionis, ad effectum s. actionem, non ad defectum et actionis ἀταξίαν. Für das Formale der verkehrten Willensentscheidung, eben für die Verkehrung des Willens, die Abweisung des von Gott dargebotenen Guten, die Selbstberaubung ist allerdings um den Begriff der Zulassung nicht herumzukommen, den Scholten S. 253 wieder dem der freiwilligen Selbstbeschränkung Gottes gleichsetzt, der aber auch „nicht ein minus, sondern ein plus der Macht constituirte“ (Mitsch, theol. Stud. und Krit. 1834, S. 55). Nach Scholten (S. 219) wäre Gott nicht heilig, wenn er das Böse zuläßt, nicht verhindert, und wenn er es nicht verhindern kann, wäre er nicht allmächtig; aber da hätte auch Scholten selbst keinen allmächtigen Gott, wenn er leugnet, daß Gott das Ungereimte verursachen kann. Das Gute ist nur denkbar als Freies. Darum ist auch das Böse, das aus der Wahlfreiheit stammt, keine Vereitelung, kein Mißglücken des göttlichen Weltplanes,

wie Scholten meint¹⁾, da in denselben die Wahlfreiheit von vornherein aufgenommen und das Gute nur als frei gewollt war mit der Möglichkeit des Bösen, aber auch der Strafe, wie der Erlösung. Um die menschliche Wahlfreiheit mit dem Wesen Gottes zu vereinigen, bedarf es freilich eines lebendigen Begriffs einer moralischen Weltordnung, die in Gott persönlich ist, die alles freie Handeln erst ermöglicht, sollicitirt und in sich schließt, das Gute gelingen läßt und belohnt, vor Allem durch Befestigung und Fortschritt im Guten, aber auch sich energisch offenbart in der Strafe, dem Uebel, der Lebenshemmung, die schon unmittelbar mit der Entscheidung für das Böse eintritt, insofern es wesentlich Selbstberaubung, Depotenzirung, Verminderung der Kraft zum Guten ist und, wenn sie nicht noch durch Erlösung wieder gestärkt wird, zur völligen Ohnmacht, zum geistigen und ewigen Tode führt. Nur so konnte Gott das Böse zulassen, daß er es bestraft und es sich selbst bestraft. Wider den Willen Gottes kann sich nichts behaupten. Wer Gottes gebietenden Willen nicht ausführt, an dem vollzieht sich das gerechte Strafgericht Gottes; wer Gott nicht heiligt, an dem heiligt sich Gott. Hoc ipso, quod contra voluntatem fecerunt ejus, de ipsis facta est voluntas ejus. Augustin. enchir. 100. Utrumlibet elegisset, Dei voluntas fieret, aut etiam ab illo aut certe de illo, c. 107. Hiermit ergibt sich nun auch die tiefste Begründung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Der Ungehorsam gegen den gebietenden Willen Gottes fordert dieselbe heraus. Wenn Scholten sagt²⁾, der Gott des Indeterminismus könne dadurch, daß er den Menschen freien Willen verlieh und den Sieg der Tugend vom Zufall abhängig machte, die sittliche Weltordnung nicht nach ihrem Recht handhaben und sei daher auch nicht gerecht, so ergibt sich aus solchem Vorwurf indirect die Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit. Scholten selbst findet es auch für den Standpunkt, der die Objectivität der Sündenschuld annimmt, ganz consequent, daß der Mensch diese Schuld auch bezahle und der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leiste³⁾. Ist freilich die Sündenschuld nichts Objectives, die Sünde nur nothwendiger Durchgangspunkt aus dem thierischen Leben zur Herrschaft des Geistes, bloß unentwickelter Naturzustand, das bloße Noch-nicht-sittlich-leben, so ist sie auch kein die Weltordnung störendes Moment, so wenig mit Gottes Heiligkeit in Widerspruch, als daß Pflanzen und Thiere, überhaupt Wesen ohne Sittlichkeit vorhanden sind⁴⁾. Ist keine menschliche Wahlfreiheit, so gibt es auch

1) S. 217. — 2) S. 264. — 3) S. 158. — 4) S. 259.

keine göttliche Gerechtigkeit sensu forensi, im Sinne von Wiedervergeltung¹⁾ so ist die Gerechtigkeit nur ein Gerechtmachen sensu physico, d. h. eine Förderung des sittlichen Lebens durch Offenbarung der Beschränktheit und Ohnmacht des thierischen Lebens und des zunehmenden Glücks der Tugend. Gott ist nach Scholten (S. 163) dem christlichen Bewußtsein kein strafender Richter, sondern ein Vater, der vergibt und heiligt. Aber wenn Jesus den Gottlosen Strafe, ja die Hölle droht, so soll er nach Scholten (S. 163) zu Menschen reden, die noch auf gesetzlichem Standpunkt standen, in populärer Form; auch Paulus habe den frühern gesetzlichen Standpunkt noch nicht immer mit dem evangelischen zu vereinigen gewußt. Scholten gesteht offen²⁾ daß mit Verwerfung der objectiven Schuld zugleich der Begriff der Sündenvergebung als Austilgung von der Schuld und Freisprechung von Strafe falle, womit indeß der Religion nichts Wesentlichen verloren gehe; sie tauscht freilich da für den Begriff der höchsten Liebe den eines grausamen Geschicks ein, das die Menschen in das Elend, das wir Sünde nennen, führt. Scholten nennt die Satisfactionstheorie eine Fiction³⁾, weil mit Bestrafung des Uebertreters das verletzte Recht gar nicht hergestellt, das begangene Unrecht ungethan gemacht, die thatsächliche Störung der Ordnung weggenommen wird. Allerdings geschieht dies in der Selbstbestrafung des Sünders in Reue und Buße, wodurch die Sünde gesühnt und zurückgenommen wird, sofern der Wille noch beweglich ist; zu solcher Selbstbestrafung soll uns mithelfen die Strafe, die volle Kraft dazu aber gibt die Liebe Christi, die ihn, um uns zur Buße zu helfen, getrieben, die Strafe des ärgstens Verbrechers über sich ergehen zu lassen, und aller menschlichen Bosheit sich auszusetzen, um sie durch Liebe zu überwinden, aber auch schon im Mitgefühl mit dem Sündenelend mitleiden ließ. Damit hat er gebüßt für uns und der göttlichen Gerechtigkeit Ehre gegeben, genuggethan, die die Vergebung der Sünden nicht unmöglich macht, insofern in seiner Liebe die Kraft liegt, uns zu bessern. Nur wer gläubig diese Kraft in sich wirken läßt zur Buße und Besserung, dem kann geholfen werden. Damit fällt der Einwand Scholten's, daß nach der Genugthuung Christi nicht von Neuem Genugthuung gefordert werden könne⁴⁾. So gewiß aber bei Voraussetzung objectiver Schuld das Selbstgericht sittlich nothwendig ist, so gewiß auch das Strafgericht an dem, der sich nicht selbst richten will, ut justitiae

¹⁾ S. 262. — ²⁾ S. 188. — ³⁾ S. 205. — ⁴⁾ S. 206.

satisfiat, um der Ehre des Willens Gottes willen, der als gebietender doch nicht beschränkt und ohnmächtig ist, sondern sich ebenso in der Belohnung des Guten wie in der Bestrafung des Bösen als absolut erweist. Wenn Scholten selbst den Socinianern die Leugnung der göttlichen Gerechtigkeit als einer absoluten Eigenschaft vorhält¹⁾ und damit bestätigen will, daß mit Anerkennung der Wahlfreiheit die Absolutheit des Wesens und der Eigenschaften Gottes nicht vereinbar sei, so ist vielmehr die Wahlfreiheit als Möglichkeit auch des Bösen mit der Absolutheit Gottes nur vereinbar unter Voraussetzung seiner absoluten Straf-gerechtigkeit. Auch Frank (Syst. der christl. Gewißheit, S. 308 f.) folgert dieselbe aus der Absolutheit Gottes, der Nothwendigkeit, sie an dem Sünder zu behaupten und durchzusetzen.

Der Indeterminismus soll aber auch endlich nach Scholten mit der Liebe Gottes als absoluter nicht zusammenstimmen, die göttliche Persönlichkeit damit anthropomorphisiren, daß Gott als Person andern von ihm unabhängigen Personen gegenübergestellt werde und sie nur lieb habe, wie menschliche Personen einander lieb haben²⁾. Ganz recht sagt Scholten weiter: „Die wahre Liebe, das Einssein Gottes und des Menschen, die Jesus kennen lehrt, ist nicht bloß Einheit des Willens und der Gesinnung, sondern Einheit des geistigen Lebens in der Form des Einsseins, Einlebens, Gott in uns und wir in ihm.“ Aber bei Scholten wird diese absolute Liebe zum Ausdruck der bloßen Immanenz, die schon von Natur besteht: in ihm leben, weben und sind wir. Auf Grund dieser Immanenz ist allerdings die sittliche Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Geschöpf wesentlich andrer Art als die unter menschlichen Personen. Wie aber Gott in seiner absoluten Persönlichkeit auch transcendent ist und sich in seiner Mittheilung an die Menschen nicht verliert, sondern behauptet als heilige Liebe, so ist auch das Geschöpf vom Schöpfer verschieden und bedarf der Heiligung, der freien Aneignung des Willens Gottes im Gehorsam, um auf Grund der natürlichen zur sittlichen und vollkommenen Einigung mit Gott zu gelangen. So müssen wir auch selbst bei Christo dem vollendeten Gottmenschen, die natürliche und die ethische Gott-einheit unterscheiden. Wie Gott wesentlich die freie Liebe ist, so kann sie auch nur mit Freiheit von dem Menschen angeeignet werden. Ἀγάπη ὁ Θεὸς ὁ τοῖς ἀγαπῶσι γινώσκως, καὶ καὶ ἐξοικτιροῦσθαι ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ ἀγάπης τῆς Θείας, ἵνα τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ παρομοιωθῇ. Clemens Alex., Strom. V, p. 551 ed. Sylb.

¹⁾ S. 218. — ²⁾ S. 267.

Die Frage Christi an die Jünger: ihr aber, wer saget ihr daß ich sei?

Von

Endwig Fürst zu Solms-Hohensolms-Lich.

1.

In jedem Zeitalter wiederholt sich nothwendigerweise und ganz von selbst für den Christen die Frage, die Jesus in der Umgegend von Cäsarea-Philippi an die Jünger gerichtet hat: ihr aber, wer saget ihr daß ich sei? Für den Christen, so lange er Christ sein will, giebt es auf diese Frage nur die eine Antwort, die Simon Petrus gefunden hat: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, Matth. 16, 16, und auch die Erwiderung Christi, die Seligpreisung, daß nicht Fleisch und Blut dem Jünger das offenbart habe, sondern der Vater in den Himmeln, gilt noch für Alle, die nicht von dem Materiellen, sondern von dem Ueberirdischen und Unvergänglichen ihre Belehrungen und zweifellosen Ueberzeugungen hernehmen. Damit ist aber freilich noch keine der Schwierigkeiten beseitigt, von welchen die Frage nach der Person Christi umgeben ist. Denn diese Frage verwandelt sich sogleich in die andere: wodurch ist Christus der Sohn Gottes? Eine Antwort, welche eine seligpreisende Entgegnung des Herrn zur Erwiderung gehabt hätte, ist nun zwar in dem Neuen Testamente nicht zu finden; aber es mangelt doch nicht an den zweifellosesten, durch keine begründete Kritik anfechtbaren Aussprüchen Christi, aus welchen sich ergibt, in welcher Bedeutung er selbst den Namen „Sohn Gottes“ zugelassen und bestätigt hat. Läßt sich außerdem nachweisen, daß dieselbe Auffassung der Worte „Sohn Gottes“ von den Evangelien und von den Verfassern der Briefe, insbesondere von dem wichtigsten und frühesten unter allen Zeugen, dem Apostel Paulus, angenommen worden ist, so verschwinden die Schwierigkeiten, die in dem Wesen der Sache liegen, und die übrigbleibenden, die ihren Grund in späteren dogmatischen Festsetzungen haben, sind alsdann von untergeordnetem Gewicht.

2.

Von keinem Lehrer der evangelischen Theologie wird zu unserer Zeit der, wie man sich ausdrückt, „alte“ Inspirationsbegriff der hei-

ligen Schrift noch für haltbar angesehen. Ein Theil dieser Lehrer widerspricht aber den Consequenzen, die mit dem Aufhören dieses Inspirationsbegriffs untrennbar verbunden sind. Erklärt man, wie es mit Recht geschieht, den Inspirationsbegriff für durchaus unhaltbar, so muß man die Kritik der heiligen Schrift überall da annehmen wo sie sich als berechtigt und wohlbegründet ausweisen kann. Lehrer wie Keim, Pfleiderer, Zimmer und viele andere, die mit redlichem Wahrheitstrieb und mit der Kraft christlicher Gesinnung jeder zerstörenden Kritik, wie der von Strauß und Renan, entgegentreten, dürfen verlangen, daß man mit demselben Wahrheitstrieb und mit derselben Kraft christlicher Gesinnung ihre aufbauende Kritik prüfe und beurtheile. Die aufbauende Kritik hat nicht auf Mittel zu sinnen, das Christenthum mit der Wissenschaft in Uebereinstimmung zu bringen oder, wie man sich ausdrückt, zu versöhnen. Wahres Wissen, das Product richtigen Wahrnehmens und richtigen Reflectirens, und wirkliches Christenthum können niemals in Widerstreit gerathen; sie sind gar nicht gegen einander, und der aufbauenden Kritik fällt nur die Aufgabe zu, dem, der nicht das Glück hat, durch eigene Forschung die Uebereinstimmung von wirklichem Christenthum und wahrem Wissen zu erkennen, diese Uebereinstimmung nachzuweisen.

3.

Will man nun erforschen, in welcher Bedeutung Christus die Worte „Sohn Gottes“ selbst gebraucht hat, so kommen zunächst die Stellen Matth. 5, 9 und 5, 44 f. zur Betrachtung. In diesen Stellen sagt Christus: selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Söhne Gottes (*υιοι Θεου*) heißen, und: ich aber sage euch, liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Söhne werdet (*ὡς γένοιθε υιοι*) eures Vaters im Himmel. Diese Stellen, denen noch viele andere hinzutreten, sind an sich schon entscheidend. Wenn Christus in Erinnerung an Psalm 8, 5 und Daniel 7, 13 sich selbst den Menschensohn genannt hat, so war das eine Bezeichnung, die er mit keinem Anderen theilen wollte und konnte; diese Bezeichnung kommt ihm allein zu, denn was er in nie erreichter Fülle den Menschen gegeben und in nie erreichter Dienstbarkeit den Menschen geworden ist, das konnte ihnen kein Anderer geben und kein Anderer werden. Aber mit dem Namen „Sohn Gottes“ hat er nicht gegeizt. Zu Söhnen Gottes wollte er Alle machen, die ihn hörten, und er hat

wohl gekußt, daß ihn nur Wenige hörten, daß ihn aber künftig Viele hören würden, und diese alle sollten nach seinem zweifellosesten, von allen Handschriften gleichmäßig gegebenen Ausspruch durch ihn zu Söhnen Gottes werden. Denselben Ausdruck gebraucht Christus bei Matthäus in der Stelle (17, 26), die alles Anstößige vollkommen verliert, wenn man sich einfach sagt, daß Christus bei seiner Rückkehr nach Kaphernahum, zu einer Zeit, wo die Frist zur Erhebung der Tempelsteuer schon beinahe verstrichen war, Simon Petrus an den See schickt, um mit den erangelten Fischen die Tempelsteuer für ihn und den Jünger zu bezahlen. Er fragt den Jünger: was meinst du, Simon, von wem nehmen die Könige auf Erden Zoll oder Steuer, von ihren Söhnen oder von Fremden? und auf die Antwort des Jüngers: von den Fremden, entgegnet Christus: so sind die Söhne frei (*ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί*). Er braucht denselben Ausdruck bei Lukas 6, 35: liebet eure Feinde, thut wohl und leihet, da ihr nichts für hoffet, so wird euer Lohn groß sein und ihr werdet Söhne (*υἱοί*) des Allerhöchsten sein. Er braucht ihn weiter Luk. 20, 36: sie freien weder, noch lassen sie sich freien; sie können hinfort nicht sterben, denn sie sind engelgleich und Gottes Söhne (*υἱοί εἰσι τοῦ Θεοῦ*), die weil sie Söhne (*υἱοί*) sind der Auferstehung.

4.

Es ist möglich, daß Luther der Sache Christi einen Dienst zu erweisen glaubte, wenn er in den wichtigsten Aussprüchen Christi das Textwort *υἱοί*, Söhne, als wenn *τέκνα* dastünde, Kinder übersezt hat. Denn daß er beide Worte für gleichbedeutend gehalten hätte, wie sie der Apostel Paulus in dieser hohen Bedeutung wirklich für gleichbedeutend gehalten hat, ist deshalb unwahrscheinlich, weil er nicht, wie der Apostel, abwechselnd und deshalb absichtslos die Worte Söhne und Kinder gebraucht, sondern consequent und ohne Wechsel Kind und Kinder übersezt, wo im Texte *υἱός* und *υἱοί* steht. Daß aber Sohn im Griechischen schlechthin *υἱός*, und Kind schlechthin *τέκνον* heißt, daß beide Sprachen mit diesen Worten denselben Begriffsunterschied bezeichnen, wußte Luther so gut als ein Anderer. (Von dem aramäischen Worte, das Christus gebraucht haben mag, kann völlig abgesehen werden, da wir auf den Text des Neuen Testaments angewiesen sind). Er hat überall, wo *υἱοὶ Ἰσραὴλ* steht, nicht Söhne, sondern Kinder Israel übersezt; Matth. 13, 38 übersezt er *υἱοὶ τῆς βασιλείας* und *υἱοὶ τοῦ νομικοῦ* nicht „Söhne des Reichs“ und „Söhne

des Bösen“, sondern „Kinder des Reichs“ und „Kinder des Bösen“; Matth. 23, 15 *υἱὸν γεννητός* nicht Sohn, sondern Kind der Hölle; Luk. 10, 6 *υἱὸς εἰρήνης* nicht Sohn, sondern Kind des Friedens; Luk. 16, 8 *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτου* und *υἱὸς τοῦ φωτός* nicht Söhne dieser Welt und Söhne des Lichts sondern Kinder dieser Welt und Kinder des Lichts; Joh. 17, 12 *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* nicht Sohn, sondern Kind des Verderbens; Ap.:G. 13, 10 *υἱὲ διαβόλου* nicht Sohn, sondern Kind des Teufels; Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6 *υἱὸς τῆς ἀπειθείας* nicht Söhne, sondern Kinder des Unglaubens; 1. Theff. 5, 5: *πάντες ἡμεῖς υἱοὶ φωτός ἐσμεν καὶ υἱοὶ ἡμέρας*, nicht: ihr seid allzumal Söhne des Lichts und Söhne des Tages, sondern: Kinder des Lichts und Kinder des Tages. Nach Joh. 12, 36 sagt Christus: glaubet an das Licht, dieweil ihr das Licht habt, auf daß ihr des Lichtes Söhne werdet, *ἵνα υἱοὶ φωτός γένησθε*, Luther übersetzt: auf daß ihr des Lichtes Kinder seid. Nur Apok. 21, 7 hat Luther dem Texte entsprechend übersetzt: wer überwindet (was so viel bedeutet: als Jeder, der überwindet), der wird solches alles ererben, und ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein. Dagegen hat er die Worte Kind und Kinder statt der Worte Sohn und Söhne auch in folgenden entscheidenden Stellen gesetzt: Röm. 8, 14: die durch den Geist Gottes geführt werden, die sind Gottes Söhne, *οἵτιοι εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ*; Röm. 9, 26: sie sollen Söhne des lebendigen Gottes genannt werden, *υἱοὶ Θεοῦ ζῶντος*; Gal. 3, 26: denn ihr seid alle Gottes Söhne (*πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐσμεν*) durch den Glauben in Jesu Christo, und Gal. 4, 6: weil ihr denn Söhne seid (*ὅτι δὲ ἐστε υἱοί*), hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der rufet: Abba, Vater! So bist du nun kein Knecht mehr, sondern Sohn (*ἀλλ' υἱός*); bist du aber Sohn, so bist du auch Erbe Gottes durch Christus.

5.

Daß der Text schlechthin diese Uebersetzung fordert, kann gar nicht bezweifelt werden. Unter den Uebersetzern ist dies von Bengel, von den Uebersetzern der sogenannten Verlesburger Bibel, von de Wette, Stolz und den katholischen Uebersetzern van Es und Ristemaker durch ihren Vorgang schon bestätigt, die, wenn auch nicht in allen Stellen, die entsprechenden Worte gewählt haben. Luther ist zu seiner Uebersetzung wahrscheinlich durch die Sorge bestimmt worden, daß er der Würde des Erlösers Abbruch thue, wenn er neben dem Sohne die Söhne nenne. Wenn ein Theil der genannten Uebersetzer von der

selben Sorge bewegt worden ist, so haben sie der entschiedenen Forderung des Textes ihre Sorge zum Opfer gebracht. Wir aber sind vor die Entscheidung gestellt, ob wir Christus folgen wollen, der sich selbst den Sohn und seine Nachfolger die Söhne genannt hat, oder Luther, der die Würde des Sohnes beeinträchtigt glaubte, wenn neben dem Sohne die Söhne genannt würden. Für die Würde Christi soll aber Niemand anders sorgen als Christus selbst. Wir verleugnen Christus, wenn wir, scheinbar um ihn zu ehren, seine Worte nicht zu gebrauchen wagen. Auch glauben wir nicht, uns selbst zu erhöhen, wenn wir richtig übersetzen. Der Zeuge, der uns unter allen die frühesten Aufzeichnungen hinterlassen hat, der Apostel Paulus, muß auch den sichersten Aufschluß darüber geben, wie in der ersten Gemeinde die Bedeutung der Worte Sohn und Söhne gefaßt worden ist. Der Apostel macht keinen Unterschied zwischen den Worten „Söhne Gottes“ und „Kinder Gottes“. Daß er beide Worte vollkommen gleichbedeutend gebraucht, beweisen am besten Röm. 8, 14—17 und Gal. 4, 5—7. Söhne Gottes sind ihm Röm. 8, 14 Alle (*ὅσοι*, quicunque nach Hieronymus), die durch den Geist Gottes geführt werden, wie es auch Gal. 3, 26 deutlich genug heißt: ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben in Christo Jesu. Die Begründung, daß Alle, die durch den Geist Gottes geführt werden, Söhne Gottes sind, findet er darin, daß sie den Geist der Sohnschaft (*πνεῦμα υἱοθεσίας*) empfangen haben, durch welchen sie den Vater anrufen. Nun könnte man, weil sich der Gedanke nicht geändert hat, im nächsten Satz auch dasselbe Wort erwarten, aber es findet sich nicht; es heißt im nächsten Satz: derselbige Geist giebt Zeugniß unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind, *λέγουσθε ὅτι*. Das führt den Apostel im unmittelbaren Anschluß zu dem weiteren Gedanken, daß wir, weil Kinder, auch Erben Gottes und Miterben Christi sind. Denselben Gedanken führt der Apostel aus im Briefe an die Galater 4, 5—7; dort, im Brief an die Römer, nennt er uns Erben Gottes, weil wir Kinder Gottes sind, hier, im Brief an die Galater, nennt er uns Erben, weil wir Söhne sind: so bist du nun kein Knecht mehr, sondern Sohn (*ἀλλ' υἱός*); bist du aber Sohn, so bist du auch Erbe Gottes durch Christus. Deutlicher konnte der Apostel nicht beweisen, daß ihm die Worte „Söhne Gottes“ und „Kinder Gottes“ gleichbedeutend sind.

6.

Wenn man aber auch zugeben muß, daß wir uns nicht selbst

erhöhen, wenn wir uns nach dem Namen nennen, mit welchem Christus und sein Apostel uns genannt haben, so könnte doch etwa angenommen werden, daß wir damit Christus uns gleichstellen wollten. Auch diese Annahme wäre völlig unbegründet. Wenn aus zwingenden Gründen, und die Textworte sind zwingend, zwei Dinge mit demselben Worte bezeichnet werden, so sind sie deshalb nicht identisch. Den Begriff Geist haben wir nicht definirt, wenn wir das Wort Geist aussprechen. Geist und Geist können so verschieden sein wie Himmel und Erde, wenn auch nach Rothe das böse geistige nur geistartig ist. So ist auch Sohn und Sohn nicht dasselbe. Den Sohn nennen wir göttlich und sagen das nicht von den Söhnen. Auch ist ein Unterschied zwischen vergöttlichen und vergotten. Auf die Frage Jesu bei Cäsarea=Philippi: „Ihr aber, wer saget ihr daß ich sei?“ hat Simon Petrus nicht geantwortet: „Du bist Gott“ sondern: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes“, und er hat dabei an eine irdische Herrschaft des Messias gedacht, die nicht mehr zu erwarten für uns kein Verdienst ist. Hätte er seine Antwort anders eingerichtet, hätte er geantwortet: „Du bist Gott“, so können wir nach bekannten Stellen der Evangelien leicht ermessen, welche Aufnahme eine solche Antwort bei Jesus gefunden hätte, wenn er auch, ungeachtet des Gleichlauts der Worte bei Markus und Lukas, Matth. 19, 17 vielleicht nicht gesagt hat: „Was nennest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott“, sondern nach einigen Handschriften nur: „Was fragest du mich um das Gute? Einer ist der Gute“. Auch wer nur annähme, daß Christus, und er allein, den Geist von Gott, der seinen Nachfolgern, die er Söhne nannte, jedem nach seinem Maß gegeben ist, ganz und in der Fülle hatte, weshalb er der Erlöser von dem Bösen und der Führer zu Gott ist, der stände innerhalb des Christenthums; denn er bekennet mit dem Apostel (1 Kor. 1, 24), daß Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist und daß Gott in Christus war und die Welt mit Gott versöhnte. Aber das ist nicht Alles. Die Söhne finden sich zu dem eingebornen, d. h. zu dem einen Sohne in solchem Abstand, daß sie ihm eine ausschließliche, eine einzigartige Verbindung mit Gott zuerkennen, nach welcher er auch im Wesen Gott näher steht als die übrige Menschheit, ja eine wesenhafte Gotteinheit durch schöpferische göttliche Ausrüstung, nur daß wir nicht sagen, wodurch diese Ausrüstung begründet war, weil wir das nicht sagen können. Es war also ein Wunder, was Christus zu einem Anderen gemacht hat, als wir sind, aber ein Wunder, das den Charakter des wahren und wirklichen Wunders dadurch an sich

rügt, daß wir über seine Begründung und über seinen Verlauf nicht das Mindeste wissen.

7.

Aber mit einem solchen Wunder wollte sich die Zeit nach Christus und nach dem Apostel Paulus nicht genügen lassen. Man dachte, ein rechtes Wunder sei nur ein solches, das der Eine dem Anderen genau erzählen und so deutlich machen könne, daß dieser Andere es wie mit Händen müsse greifen können. So entstand, was bei Matthäus und Lukas über die übernatürliche Geburt Christi erzählt ist, Dinge, die auch jetzt noch deshalb aufrecht erhalten werden, weil man glaubt annehmen zu müssen, daß, wenn man sie nicht aufrecht erhalte, ein Unterschied zwischen Christus und uns nicht mehr festzustellen sei. Es fehlt aber nicht an Gründen und an Thatsachen, welche den Unterschied zwischen Christus und uns feststellen, und auf sie muß man sich um so mehr besinnen, weil jener andere Grund gar nicht mehr festhält. Wenn Christus Matth. 5, 9. 5, 45. 17, 26 und Luk. 6, 35 seine Nachfolger die Söhne nennt, so kann er nicht angenommen haben, daß er wegen übernatürlicher Geburt der Sohn sei. Diese Aussprüche Christi bei Matthäus und Lukas sind unvereinbar mit den Eingangserzählungen derselben Evangelisten. Es sind aber Aussprüche, die zu Christus und dem Christenthum nothwendig gehören und gar nicht entbehrt werden können, weshalb die Wahl zwischen diesen Aussprüchen Christi und den Eingangserzählungen nicht schwer ist. Finden wir nun bei Matthäus Stellen, die nicht mit einander vereinbar sind, so müssen wir annehmen, daß ein Anderer das, was er von Matthäus vorfand, überarbeitet habe. Man findet es nach Matth. 24, 20 wahrscheinlich, daß dieser Ueberarbeiter in das Jahr 69 zu setzen ist, in welchem Jahre, nicht lange vor der Zerstörung Jerusalem's durch Titus, die Flucht der Christe aus Jerusalem nach Pella in Peräa und auch der gewaltsame Tod der Apostel Johannes und Jakobus erfolgt ist¹⁾. Wir müssen annehmen, daß die Eingangserzählung dem Ueberarbeiter zufällt und daß das Verlangen, das wahre, uns verborgene Wunder in ein handgreifliches umzusetzen, die ersten Aufzeichnungen des ersten Evangelisten noch nicht beherrscht hat. Auch die Genealogien bei Matthäus und Lukas sind von diesem Verlangen nicht beherrscht, da sie, wie oft bemerkt ist, darin übereinstimmen, daß sie den beabsich-

¹⁾ Reim, Geschichte Jesu, 1873, S. 42.

tigten Nachweis der Davidischen Abstammung Jesu in Joseph enden lassen. Vor Allem aber zeigt der Apostel Paulus durch die Aussprüche: ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben in Jesu Christo (Gal. 3, 26) und: die durch den Geist Gottes geführt werden, die sind Gottes Söhne (Röm. 8, 14) sowie durch den gleichgeltenden Gebrauch der Worte Söhne und Kinder, daß er das wahre, weil uns verborgene Wunder Gottes geehrt hat und nicht mit einem geringeren hat vertauschen wollen. Um zu erfahren, was Simon Petrus wisse und Jakobus, des Herrn Bruder, der während des irdischen Lebens Christi, wie überhaupt seine Familie, in großer Zurückhaltung geblieben war, hatte der Apostel diese beiden aufgesucht, die schlechthin nicht hätten schweigen können, wenn sie statt des uns verborgenen Wunders Gottes von dem geringeren und handgreiflichen gewußt hätten. Was aber beide schlechthin nicht hätten verschweigen können, das würde auch der Apostel Paulus nicht mit Schweigen übergangen haben. Statt dessen hat er, wie auch Lukas in der Apostelgeschichte 13, 23, das Gegentheil gesagt Röm. 1, 3 und 9, 5, welche Stelle nach mehreren Handschriften zu übersetzen ist: „die da sind von Israel . . . welcher sind die Väter und aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch, welcher ist über Allen; Gott sei gelobt in Ewigkeit!“

8.

Auch das vierte Evangelium, dieses spätere Product eines geistmächtigen, selbständigen, eines echten Jüngers, aus einer Zeit, die sich schon den Kampf gegen die christlichen Gnostiker zur Aufgabe stellen mußte, hat das wahre und wirkliche, weil uns verborgene Wunder gegen das geringere der Eingangserzählungen bei Matthäus und Lukas nicht eingetauscht. Wenn es auch gewiß ist, daß der Evangelist ein pragmatisches Geschichtswerk nicht geschrieben hat und nicht schreiben wollte und daß er, indem er gegen den Gnosticismus von dem Scheinkörper Christi zc. kämpfte, selbst Gnosis angewandt hat, so ist das doch dem bei weitem wichtigsten Theile nach dieselbe Gnosis, die auch wir anwenden müssen, wenn wir bekennen, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist. Denn es ist wahr und Fleisch und Blut hat das dem Evangelisten nicht geoffenbart, daß das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, in die Welt kommen sollte, Joh. 1, 9; es ist wahr, daß er denen, die ihn aufnahmen, Macht gab, Gottes Kinder (τέκνα Θεού), zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, Joh. 1, 12. Wie der Apostel Paulus, so hat auch Johannes nicht

unterschieden zwischen den Söhnen und den Kindern, denn es heißt Joh. 12, 36: auf daß ihr Söhne des Lichts werdet, nicht: Kinder des Lichts; er hat aber als der Erste oder doch mit dem bestimmtesten Nachdruck das Kennzeichen für die Söhne wie für die Kinder gegeben, die neue Geburt, die Geburt von oben (*ἄνωθεν*), 3, 3, weil Fleisch ist, was vom Fleische, und Geist, was aus dem Geiste geboren ist, 3, 6, und dieses Kennzeichen für die Söhne wie für die Kinder hat er 1, 13 deutlich angegeben. Noch bestimmter, als ob er Recht gehabt hätte, an unserem Verständniß zu zweifeln, hat er in dem ersten Briefe immer aufs Neue wiederholt, was es heißt, aus Gott geboren sein: 1 Joh. 2, 29: so ihr wisset, daß er (Christus) gerecht ist, so erkennet auch, daß ein Jeglicher, der recht thut, der ist aus ihm geboren; 3, 9: ein jeglicher, der aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde, denn Gottes Saat bleibt in ihm, und kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren; 4, 7: laffet uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und wer da lieb hat, der ist aus Gott geboren und kennet Gott; 5, 1: wer da glaubet, daß Jesus sei der Christ, der ist aus Gott geboren, und wer da liebet den, der ihn geboren hat, der liebet auch den, der aus ihm geboren ist; 5, 4: denn Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt. Die Geburt aus Gott, von oben her, die neue Geburt, Ausgang und Ableitung aus Gott, wird in diesen Stellen sowie Joh. 1, 13; 3, 3. 6; 8, 23. 42. 44. 47 der Geburt von unten her (*ἐκ τῶν κάτω*), dem Ausgang und der Ableitung von Allem, was böse, von Allem, was bloß sinnlich und was selbstsüchtig ist, entgegengestellt. Geburt aus Gott und Geburt aus Christus wird gleichbedeutend gebraucht, weil Johannes wußte und erfahren hatte, was auch wir wissen und erfahren, daß Gott das Höchste, was er in religiösem Leben und Erkennen für den Menschen hat, Jesu Christo gegeben hat, von dem wir es nehmen, weshalb der Glaube an Christus die fortgesetzte Erneuerung nach Christus ist. Daß Gott Alles, was er in religiösem Leben und Erkennen für den Menschen hat, Jesu Christo gegeben hat, das nennt Johannes die Einheit Gottes und Christi, und der Apostel Paulus nennt es die *υιοθεσία*, die Sohnschaft Christi, und daß Christus schlechthin Alles (*πάντα*, Joh. 15, 15), was Gott ihm gegeben hat, uns giebt, das ist bei Johannes die Einheit, in der wir mit Christus und mit Gott eins sein sollen, 17, 21, es ist die Sohnschaft, die der Apostel Paulus uns zuschreibt und nach welcher Paulus ebenso wie Johannes für die Nachfolger Christi die Worte Söhne Gottes und Kinder Gottes gleichbedeutend gebraucht. Im Vergleich u dieser

geistesmächtigen Erkenntniß des Johannes tritt sein Zusammenhang mit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie sehr in den Hintergrund. Daß nach dem Eingang seines Evangeliums das Wort, das in Christus erschienen ist, im Anfang bei Gott und Gott selbst war, ist doch im Wesentlichen nichts Anderes, als was der Apostel Paulus in die Sätze gefaßt hat, daß Gott in Christus war und daß Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist; und daß nichts, was gemacht ist, ohne die Kraft und Weisheit Gottes gemacht ist, das bleibt doch schon deshalb ein unvergänglicher Canon, weil er nicht allein für die Unmündigen, sondern in Wahrheit auch für die Weisen und Klugen weit einleuchtender ist als die Dogmatik des Materialismus. Die alexandrinisch-jüdische Philosophie, die an den Füßen des Johannes hängen blieb, ohne seinen Gang zu hindern, kann uns so wenig festhalten oder nachziehen wie jede andere Philosophie, die es unternimmt, die Schranken des göttlichen und deshalb uns verborgenen Wunders zu überklettern, vor welchen bis jetzt jeder wahre Philosoph, Rant nicht am wenigsten, stehen geblieben ist. Auch künftig wird jeder wahre Philosoph vor diesen Schranken stehen bleiben, die das Wunder Gottes, den uns verborgenen Urgrund aller Dinge, bedecken. Der Weg dahin ist noch nicht zurückgelegt; man wird noch manchen Weg finden und sich daneben anbauen; daß aber die Schranke bleibt, das werden, wie bisher, die größten Philosophen und die größten Entdecker immer am besten wissen. Finden sich nun bei Johannes Mittheilungen, die nicht unähnlich manchen Erscheinungen unserer Tage eben deshalb keinen Anspruch darauf machen können, uns verborgene Wunder Gottes zu sein, weil der Mensch sie weiß, versteht, begreift, betastet und weiter erzählt, und deren Bestand mit der Fortdauer des, wie man sagt, aufgegebenen Inspirationsbegriffes zusammenfällt, so sind wir nicht im Stande, zu sagen, unter welchen Umständen oder unter welchen Vorbehalten diese Mittheilungen in das Evangelium gekommen sind, welches Luther nicht dieser Mittheilungen wegen das zarteste unter den Evangelien genannt hat.

9.

Das Wort von dem Geborensein aus Gott kannte auch des Herrn Bruder, der anfangs zurückhaltende und später so entschiedene Jakobus, da wir bei ihm die Stelle finden 1, 18: aus freiem Willen hat er uns geboren durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir wären gleichsam die Erstlinge seiner Schöpfung. Und wie Johannes und

der Apostel Paulus, so macht auch der Brief an die Hebräer keinen Unterschied zwischen den Worten „Söhne Gottes“ und „Kinder Gottes“, da 2, 10 zu übersetzen ist: denn es ziemte dem, um deswillen alle Dinge sind und durch den alle Dinge sind, auf daß er viele Söhne (πολλοὺς υἱοὺς) zur Herrlichkeit führete, den Herzog ihrer Seligkeit durch Leiden vollkommen zu machen. In diesen Worten liegt zugleich die vollständigste Erklärung über die mit Recht nach Anselm von Canterbury benannte Theorie von dem stellvertretenden Sühnetode Christi. Gott ziemt, was Gott thut, dem Menschen aber ziemt nicht zu sagen, was Gott thun mußte, damit die That Gottes nach dem Maße menschlicher Vorstellungen von Gerechtigkeit und Sühne dem Menschen verständlicher werde. Wie das Wunder aufhört, Wunder Gottes zu sein, wenn der Mensch es versteht, so würden auch die großen Thaten der göttlichen Weltregierung nicht mehr Thaten Gottes sein, wenn wir ihrem letzten Grunde nachspüren könnten. Zur Erlösung und zur Versöhnung mit Gott ist uns, wie das Leben, so auch die Hingabe Christi in den Tod geworden, aber nicht in dem Sinne, welcher ausgeschlossen ist durch das Gleichniß Christi Matth. 21, 33—41. Wenn das stellvertretende Sühnopfer als einziges Mittel, die Milde Gottes mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, vorausbeschlossen war, so konnte Christus, nachdem er von der Tödtung der Propheten gesprochen hatte, nicht sagen: zuletzt sandte er seinen Sohn zu ihnen und sprach: sie werden sich vor meinem Sohne scheuen. Auch hätte dann Christus bei dem Anblicke der Stadt nicht sagen können (Luk. 19, 42): wenn du auch erkennetest noch zu dieser deiner Frist, was zu deinem Frieden dienet, nun aber ist es vor deinen Augen verborgen. Zum Frieden hätte gedient nach der Anschauung, die Christus bei dem Einzuge in Jerusalem hatte, wenn der hohe Rath und das Volk von Jerusalem das Gegentheil von dem gethan hätten, was sie thaten; zur Hingabe in den Tod, die so entscheidend werden sollte, hat er sich mehr und mehr entschlossen, als er erkannte, daß sie in dem verborgenen Willen Gottes enthalten sei. Die Worte Christi Matth. 9, 13: Gehet hin und lernet was das sei: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer, sind auch für uns gesprochen.

Das Gewissen.

Nachtrag zu dem Aufsatze: Jahrbücher XIX, 123 ff.

Von

Dr. Karl Kluge,

evang. Pfarrer in Döthen.

Zu dem, Jahrbücher XIX, 123 ff., von mir veröffentlichten Aufsatze über das Gewissen muß ich noch einige Ergänzungen hinzufügen.

I.

Bemerkenswerth ist, daß das Alte Testament das Wort nicht hat. Die am nächsten kommende Phrase כְּלִי־חַיִּי, Ps. 16, 7, cf. Ps. 51, 10. 73, 14., haben im Contexte doch einen ganz andern Sinn. כְּרָבִי drückt den Begriff auch nicht, selbst nicht annähernd aus, weil für den Hebräer das Herz mehr der Sitz der Gedanken und des Verstandes als der Empfindung ist, Nehem. 7, 5. 1 Kön. 10, 24. Auch רִיבָה drückt den Begriff nicht aus; die am nächsten kommenden Stellen Gen. 41, 8. Prov. 17, 12. 18, 14 geben ein allgemeines Traurigsein an, aber ohne Beziehung auf die Ursache, um der Sünde willen. Ebenso wenig ist בִּיכָה das adäquate Wort, wie sehr auch in der Wurzel dieses Wortes reicher Gewinn zu erwarten sein sollte. So muß alle Hoffnung auf einen Anknüpfungspunkt im Alten Testament schwinden.

II.

Merkwürdig ist, daß der Herr bei der Joh. 2, 25 berichteten Thatsache das Wort nicht braucht, um so merkwürdiger, da doch das Wesen dessen, was Gewissen besagt, unverkennbar durch die Reden des Herrn sich hindurchzieht. Ich erinnere nur an Marc. 9, 44; ich weise hin auf Joh. 3, 18—21, wo der ganze Vorgang der Wirksamkeit des abnormen und normalen Gewissens in unvergleichlicher Ursprünglichkeit geschildert wird; ich führe an die beiden Gleichnisse Luc. 16, in denen die Gewissensangst vornehmlich zu Tage tritt. Vor Allem aber zeugt davon, daß der Herr, ohne doch das Wort selbst zu brauchen, die Sache gründlich gekannt hat, die Thatsache, daß er ein Hauptstück der Wirksamkeit das Parakleten in das ἐλέγχειν setzt; der dreifache Radius aus diesem Centrum setzt dieß außer allen Zweifel.

III.

Zu der Analogie der classischen Sprachen ist noch zu bemerken: Hesych. Alex. Lexic. III, 104 erklärt *συνείδησις* durch *διδάσεις*. Hierin ist gegeben: einmal das allumfassende Wesen des Gewissens, sodann aber auch die sichtende, ordnende Wirksamkeit desselben angedeutet, was beides in der Präposition *διδ* liegt, besonders hier in deren Verbindung mit dem Substantiv *ῥέσις*. Steph. Thesaur. VII, 1240 seqq. findet sich das Folgende: *συνείδησις* = conscientia: Dionys. Halic. VI, 825, 15: *μηδὲν ἐξουσίως ψεύδεσθαι, μηδὲ μαῦραν τὴν αὐτοῦ συνείδησιν*; hier wird die ideale Seite des Gewissens, das normale Gewissen, betont: Bewußtsein begangener Schuld hebt diesen Normalzustand auf. Diod. IV, 65: *διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύθους εἰς μαρίαν περὶέστη*; hier erscheint *συνείδησις* als die gezogene Summe des abnormen Gewissens; diese Summe der Abnormität bringt adäquate Störung des gesamten geistigen Zustandes überhaupt hervor. Lucian. Amor. 49: *οὐδέμιᾶς ἀπρόποῦς συνείδησεως παραποιούσης*; hier ebenso das Gewissen nach seiner abnormen Seite. In allen diesen Stellen erscheint die *συνείδησις* nach unserer Auffassung als ein geistiges Centralorgan. Daß conscientia auch die Bedeutung: Kenntniß, Wissen, hat: stabilis conscientia, Cic. de fin. II, 22; litterarum conscientia, Plin. H. N. VII, 30, besagt die Uebertragung auch auf das specifisch intellectuelle Bewußtsein; conscientia bedeutet hier die centralorganische, umfassende, gründliche Kennerenschaft.

IV.

Den Sprachgebrauch im Deutschen anlangend, ist zu bedauern, daß Ausgiebiges sich bislang nur wenig zusammengestellt findet, da von Grimms Wörterbuch der Buchstabe G noch nicht erschienen ist. Daher sei nur bemerkt, daß die volle Selbstgewißheit in völliger Selbstzusammenfassung bezeichnende Wurzel *wizan*, ahd., *vitan*, goth., *videre*, lat., wobei das Bewußtsein = schauen = unmittelbar gewiß sein ist, ganz zu unserer Auffassung stimmt. Auch Delbrück, Socrates 20, hat keine andere Bedeutung: Unsere Sprache bezeichnet das sittliche Gefühl mit dem sehr ausdrucksvollen Worte Gewissen, gleichsam um anzuzeigen, nichts sei für den Menschen gewisser als das Gesetz, welches sein Wollen und Handeln bestimmen soll.

Sprachliche Bemerkungen über das Wort „Gewissen“.

Von

Vic. M. Kähler in Halle.

In dem laufenden Jahrgange, S. 123 ff., hat Dr. Kluge eine Abhandlung über das Gewissen geliefert. Sie legt selbst das Hauptgewicht darauf, daß die Frage nach ihrem Gegenstande durch eine sprachliche Beobachtung ihrer Lösung nahe gebracht werden soll, und da diese sprachliche Beobachtung eine nachweislich irrige ist, so scheint eine Berichtigung um der Leser willen nothwendig.

Es ist allerdings ganz richtig, wenn „das Gewissen“ sprachlich verglichen wird mit „das Geschrei, Gelaufe“ u. s. w.; aber es ist ein Irrthum, wenn man aus dieser Wortparallele etwas für die Bedeutung folgert. Der Sprachgebrauch hat sich nämlich durch den Gleichklang hier zu einer Umwandlung des genus verführen lassen und damit erst jene Aehnlichkeit geschaffen. Das Wort „Gewissen“ ist ursprünglich ein substantivirtes Particip feminini generis; so kommt es noch in der Reformationzeit vor. Es ist — da man kein früheres Vorkommen als in Notkers Psalmen aufführt — aller Wahrscheinlichkeit nach zur Uebersetzung von conscientia gebildet worden und stammt von dem Verb kawizan oder gawizan. Diese Abstammung zeigt, daß die Vorsylbe ge oder ga hier nichts mit der gleichlautenden in den oben erwähnten Collectiven zu thun hat. Diu gawizani heißt nichts als „die bewußte“ im Sinne von „die um etwas bestimmt wissende“. Später, wie bemerkt, als es ein eigenwerthiges und in der Reformationzeit ein sehr geläufiges Wort geworden war, verwechselte der Volksmund das genus und so entstand der Schein, welcher nun jener Begriffsbestimmung ein Recht gibt, das nur um Weniges besser ist, als wenn man den Begriff der Gewißheit aus der falschen Schreibweise abgeleitet hat. Vgl. Weigand, deutsch. Wörterb., 3. Aufl. von Schmidhenner, 1857, I, S. 434; ders., Wörterb. d. deutsch. Synonymen 1843, S. 223.

So wird man auf die classischen Sprachen zurückgewiesen, in denen conscientia und συνείδησις, resp. συνείδω, ganz gleichartig gebildet und von gleicher Bedeutung sind. Das con und συν bezieht sich nicht auf eine Zusammenfassung der scibilia oder des Bewußtseinsinhaltes, sondern ergänzt sich kurzweg durch mihi und ἐμω; beide

Wörter bedeuten Bewußtsein, welches der Mensch als sein eigener Mitwiffer von seinen Handlungen, zumal den vergangenen, auch wohl seinen Zuständen hat. Eine sprachliche Behandlung dieser Wörter und ihres Begriffes, d. h. mit anderen Worten eine geschichtliche, auf Bildung von Wort und Begriff zurückgehende, muß immer das sog. nachfolgende Gewissen in den Vordergrund stellen. Wer die alten Literaturen nicht genugsam kennt, braucht nur an der Hand des Stephanus und Forcellini oder Gefner sich umzusehen, um davon überzeugt zu werden. Den volksthümlichen, aus der einfachsten Erfahrung erwachsenen Begriff des nachfolgenden, zumal bösen Gewissens nimmt, wie das Buch der Weisheit, so nachher die christliche Heidenmission und die hellenistische Richtung innerhalb des Neuen Testaments auf. Das in der Kirche dann mit weiterem Inhalt ausgestattete Wort kommt als eines der vielen durch den mittelbaren Einfluß der Bibel entstandenen in unseren deutschen Wortschatz.

Inmitten der genauen ethnologischen und geschichtlichen Einzelstudien ist es bedenklich, sich auf Vermuthungen über sprachliche Bildungen einzulassen, vollends aber, darauf Begriffsbestimmungen zu gründen. Auf die Sache einzugehen, ist zunächst kein Anlaß gegeben; es sollten nicht die geistvollen Betrachtungen des Verfassers entwerthet, sondern nur der etwaigen Verbreitung des Irrthumes entgegengetreten werden, der mit dem Schein einer wissenschaftlichen Grundlegung zur Anknüpfung benutzt ist und so kurz abgewiesen werden kann, da alle Mittel für besseren Unterricht zur Hand sind.

Noch einmal zur „himmlischen Leiblichkeit“.

Von

Hic. O. Vogt,

evang. Pfarrer in Büßow, Kreis Greifswald.

Herr Professor Hamberger läßt in Heft 2 dieser Zeitschrift meinen Bemerkungen „über den Begriff der himmlischen Leiblichkeit“, welche im Jahrg. 1873 der „Studien und Kritiken“ abgedruckt sind, eine etwas herbe Abweisung zu Theil werden. Es ist nicht meine Absicht, in eine weitere Polemik über den Gegenstand einzugehen. Würde ich doch zunächst nur dieselben Gedanken breiter auszuführen haben, welche ich kurz, aber hinlänglich verständlich a. a. O. skizzirt zu haben meine; und was ich etwa Neues hinzuzufügen hätte, würde nicht sowohl eine größere Annäherung an Hambergers Gedanken enthalten, als vielmehr

die Frage erörtern, ob nicht die größere Vollkommenheit des verklärten Zustandes sowohl in der ungebundeneren Stellung zu suchen sein dürfte, in welcher sich der Geist dann zu seinem Leibe befinde, wie in der vollkommeneren Organisation des letzteren. Um so mehr aber wird mir verstattet sein, hier kurz zu bemerken, daß die Behauptung des Herrn Hamburger, „mir sei der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit ein bloßes Phantom“ (S. 284), ebenso sehr thatsächlich unrichtig ist wie die andere (S. 285), „daß ich nicht einmal eine mäßige Mühe daran gesetzt habe, auf den Inhalt seines Buches einzugehen“. Ich habe mich mit seinem Gedankengang gar wohl vertraut gemacht, konnte ihm aber darum doch noch nicht zustimmen. Und es wird keinem aufmerksameren Leser meines Aufsatzes entgangen sein, daß die Tendenz desselben vielmehr darauf geht, zu zeigen, daß ein Begriff „himmlischer Leiblichkeit“ gar wohl möglich sei, ohne die Analogie der irdischen — und damit meiner Auffassung nach allerdings das Gebiet des gesunden wissenschaftlichen Denkens überhaupt so weit zu verlassen, wie Herr Hamburger es thut. Alle „Vorwürfe“ aber, welche ich gegen letzteren erhob, ergaben sich mit Nothwendigkeit schon aus der vorausgeschickten Definition des „Leibes“ überhaupt, in welche ich glaubte Merkmale mit aufnehmen zu müssen (nämlich stoffliche Bestandtheile und räumliche Umgrenzung), welche Herr Hamburger nur dem irdischen, nicht dem himmlischen Leibe zugewiesen haben will. Wollte er nun meine Ausführungen als hinfällig bezeichnen, so war meines Erachtens seine erste Aufgabe, zu zeigen, daß auch eine andere Bestimmung des Begriffes „Leib“ möglich und haltbar ist, welche auf seine „himmlische Leiblichkeit“ ebensowohl paßt wie auf die uns allen bekannte irdische. Bis er das wenigstens versucht hat, d. h. bis er uns kurz und klar gesagt hat, was er sich überhaupt unter „Leib“ denke, wird Herr Hamburger mir die Meinung gönnen müssen, daß ich mich sachlich gegen ihn im Vortheil befinde.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments entworfen von **Eduard Reuß**. Erste Abtheilung: Geschichte der apostolischen Literatur. X., 288 S. Zweite Abtheilung: Geschichte des Kanons, des Textes, der Uebersetzungen, der Exegese. 352 S. Fünfte, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Braunschweig, Schwetschke. 1874. 8.

Ein etwas wehmüthiger Ton klingt durch die Vorrede hindurch, die der verehrte Herr Verfasser dieser neuesten Auflage seines zum fünften Mal innerhalb eines Menschenalters (1842, 1852, 1859, 1863) in verbesserter Gestalt und vermehrtem Umfang erscheinenden Werkes vorausgeschickt hat. Um so mehr drängt es uns, hier dem Gefühle herzlicher Freude und aufrichtiger Dankbarkeit einen Ausdruck zu geben, womit wir und mit uns gewiß die große Mehrzahl der deutschen Theologen dieses neue Erscheinen eines alten liebgewordenen und hochgeschätzten Freundes und Führers biblischer Studien begrüßen, zumal gerade diesmal, wo derselbe, längst ein würdiger Vertreter deutscher Wissenschaft in der westlichen Grenzmark, zum ersten Mal als deutscher College von einer deutschen Universität aus dies Werk deutscher Gelehrsamkeit und französischer Eleganz hat ausgehen lassen. Wenn der Verfasser in übergroßer Resignation meint, daß die von ihm gewonnenen und empfohlenen Resultate einem bereits überwundenen Standpunkt biblischer Wissenschaft angehören; wenn er fürchtet, daß er es den Gelehrten vom Fach nicht zu Dank gemacht habe und daß sein Buch jetzt noch weniger als früher sowohl von der rechten als von der linken Seite günstig werde aufgenommen werden, da die Conservativen bei dem vorgeblichen Historiker die unerläßliche „Objectivität“ vermissen, die Kritiker das artige Prädikat eines „kleinen Apologeten“ für ihn bereit haben werden: so möge er sich trösten bei dem Gedanken, daß trotz des in unseren Tagen rechts wie links hinsichtlich der brennenden Fragen der Kritik grassirenden ungeunden Eschaffements doch auch jetzt noch eine nicht zu verachtende Zahl von solchen Theologen übrig ist, welche weder vor dem Kalb eines blinden Conservatismus noch vor dem Meloch einer überheigten Kritik ihre Kniee gebeugt haben, sondern die noch aufrichtig und nüchtern genug sind, einfach nach Wahrheit zu fragen, mag sie nun bei den großen Kritikern oder bei den kleinen Apologeten zu finden sein; und die daher einem solchen aufrichtigen, bei aller Wärme der Begeisterung dennoch ruhig urtheilenden, bei aller Fülle der Gelehrsamkeit dennoch klar blickenden, vorsichtig prüfenden und anmuthig darstellenden Führer und Lehrer gern sich anvertrauen, — einem Führer, der sich dessen wohl bewußt ist, daß von ihm so wenig als von Anderen in irgend einer Frage das lektgiltige Wort gesprochen ist, der aber eben in dieser Bescheidenheit und diesem offenen Wahrheitsinn am besten

dazu geeignet ist, den angehenden Jünger der Wissenschaft in dem labyrinthischen Gewirr der neutestamentlichen Einleitungsfragen zu orientiren und zugleich dem selbständig arbeitenden Forscher mit der Fülle des von ihm wüthend aufgesammelten und bequem geordneten Materials zu dienen. Daß hier die Literatur des ganzen weiten und von dem Verfasser noch erweiterten Gebietes der sogenannten neutestamentlichen Einleitungsdisciplinen — die alte und neue, deutsche wie außerdeutsche — in einer Vollständigkeit und einer meist auf Autopsie beruhenden Genauigkeit verzeichnet ist wie sonst nirgends und daß mehr als eine Reihe von Thatsachen, die mit der Bibelgeschichte im engsten Zusammenhang stehen und die man anderswo vergeblich sucht, hier zum ersten Mal eingerührt ist, das sind allerdings zwei nicht zu unterschätzende Verdienste des Werkes von H. Neuß — und in beiden Beziehungen kann die neue Auflage (wie schon die Seitenzahlen zeigen: 640 statt 626) mit Recht eine vermehrte und verbesserte heißen. Während aber in beiden Stücken künftige Nacharbeiter es leicht haben werden, seine Forschungen noch zu ergänzen, in manchen Punkten auch zu berichtigen, beruht dagegen die epochemachende und darum nicht verjährende Bedeutung des Neuß'schen Werkes darauf, daß er den seit Cassiodors *institutio divinarum literarum* aufgesammelten und auch künftighin immerfort wachsenden Stoff der sogen. *libri introductorii* zum ersten Mal in eine dem Begriff der Wissenschaft angemessene Form gegossen hat und so der Begründer oder doch Mitbegründer der allein berechtigten Methode der biblischen Einleitung als historischer Wissenschaft geworden ist.

Und dazu kommt noch das nicht zu verachtende Verdienst, daß Neuß durch die geschickte Anordnung eines an sich so spröden und trocknen Stoffes, durch die frische und geistvolle, warme und erwärmende Darstellung, um es offen zu sagen, durch jene glückliche Beigabe des französischen Esprit und französischer Eleganz zu der deutschen Gelehrsamkeit und Gründlichkeit die Lectüre seines Buches „zu einem Genuße gemacht hat, der das Studium der denselben Stoff behandelnden Schriften sonst nicht zu begleiten pflegt“ (vergl. die Anzeige der vierten Auflage in diesen Jahrb., Band XI, 1866, S. 755).

Wöge auch in dieser Hinsicht der Vorgang dieses Werkes für die deutsche Wissenschaft unverloren sein: wir Deutschen haben ja in diesem Stück von unseren ausländischen Freunden und Feinden immer noch zu lernen. Und auch jetzt dürfen wir uns gerade aus dem Munde eines solchen internationalen und dennoch ächt deutschen Theologen das mahnende Wort wohl gesagt sein lassen, das der Verfasser auf der letzten Seite seines Werkes (S. 347, § 599, Anm.) an die deutsche Theologie und Kirche richtet: „In den bunten Wirren der Gegenwart und in dem täglich wüthenden Lärm des Parteizanks, in welchem sich schon wieder die nächst Verwandten am gehässigsten befenden, ist es eine tröstliche Thatsache, daß immer Mehrere zu der Ueberzeugung kommen und dieselbe aussprechen, wie die Kirche, so sei auch die Religionswissenschaft nicht für die Theologen allein in der Welt, und wenn dem Christenthum und der Kirche fortgeholfen werden solle, so müsse die Schule der Gemeinde einen lebendigeren Antheil an dem Werke lassen, als dies Stubengelehrsamkeit und Puseyismus unter uns thun oder einräumen. In dieser Hinsicht mag Deutschland zusehen, daß ihm nicht wieder der Rang abgelaufen werde!“

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. Heinr. August Wilhelm Meyer. Neunte Abtheilung. Auch unter dem Titel: Kritisch-exegetisches Handbuch 2c. Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1874. 8. XVIII und 451 S.

Wenn ich diesen letzten, von dem am 21. Juni 1873 heimgegangenen Verfasser vollständig druckfertig hinterlassenen Band des exegetischen Handbuchs hier zur Anzeige bringe, so geschieht es nicht blos, um zu constatiren, daß auch diese letzte literarische Arbeit des verdienten Gelehrten und Kirchenmannes Zeugniß giebt von der unermüdllichen, umsichtigen und gewissenhaften Gründlichkeit und der ungeschwächten, für alle neuen Erscheinungen offenen, aber auch stets Neues und Altes selbständig abwägenden und verarbeitenden Geistesfrische, womit der Verewigte sein irdisches Tagewerk zu Ende geführt hat, sondern zugleich auch, um das theologische Publicum hinzuweisen auf das biographische Denkmal, das die Pietät des Sohnes in der Vorrede zu diesem Bande seinem Vater gesetzt hat und dem wir daher unter den Quellen zur theologischen Literaturgeschichte unseres Jahrhunderts eine Stelle anweisen möchten. — Der Verewigte ist geboren den 10. Januar 1800 zu Gotha als Sohn eines herzogl. Hofschuhmachers; seine Familie (die sich übrigens früher nicht Meyer, sondern Majer oder Mayer schrieb) stammt aus Rügheim in Unterfranken. Auf dem Gymnasium zu Gotha, wo er seine Vorbildung erhielt, legte er den Grund zu jener classischen Durchbildung und philologischen Akribie, die später eine charakteristische Seite seiner theologischen Arbeiten bildete. Ostern 1818 bezog er die Universität Jena, wo Gabler, Schott, Danz, Baumgarten-Crusius seine theologischen Lehrer waren, während philosophische Studien, wenigstens die bei Fries gehörten philosophischen Vorlesungen ihm weniger zusagten. Nach 2½jährigem Studium und einer kurzen Hauslehrerthätigkeit zu Grone bei Göttingen wurde er, erst 23 Jahre alt, Pfarrer zu Osthausen im Amte Kranichfeld in Thüringen. Die kleine Gemeinde bot ihm reichlich Zeit zu theologischem Weiterstudium und literarischen Arbeiten: 1829 erschien der erste Band seines kritisch-exegetischen Handbuchs zum Neuen Testament, griechischer Text und deutsche Uebersetzung; 1830 seine *libri symbolici ecclesiae Lutheranae*. In demselben Jahr trat er aus der thüringischen in den Dienst der hannoverschen Landeskirche über, erst als Pfarrer in Harste bei Göttingen, dann als Superintendent in Hoya (1837—41), zuletzt als Consistorialrath, Superintendent und Pastor primarius an der Neustädter St. Johanniskirche in Hannover, bis er zuletzt am 1. October 1865 als Ober-Consistorialrath in den Ruhestand trat. Durch diese ganze vielseitige und vielfach angestrengte praktisch-kirchliche Thätigkeit hindurch ebenso wie dann zuletzt noch in den Jahren seines durch Krankheit und häusliche Trübsal mehrfach gestörten Ruhestandes verfolgte er mit unermüdllichem Fleiß, mit steigender Tüchtigkeit und zunehmender theologischer Vertiefung das eigentliche Werk seines Lebens, das kritisch-exegetische Handbuch oder vielmehr den zweiten exegetischen Haupttheil desselben, der, anfangs auf zwei Abtheilungen berechnet, später auf 16 Abtheilungen anwuchs, so daß sich der Verfasser, um dem Bedürfniß der stets neuen Auflagen der von ihm selbst bearbeiteten Bände zu genügen, bald genöthigt sah, die Hülfe von drei jüngeren Gelehrten, Lünemann, Guther, Düster-

dies, für die Abtheilungen 10, 11, 13, 14, 15, 16 heranzuziehen. Von dem eigenthümlichen Charakter und Werth dieser Arbeit hier zu reden, ist um so überflüssiger, da unsere Jahrbücher ja aus Anlaß der verschiedenen neuen Auflagen der einzelnen Abtheilungen sich darüber zu verbreiten wiederholt Anlaß genommen haben; aber diese fort und fort nöthig gewordenen neuen Auflagen wie die unter der Presse befindliche englische Uebersetzung sind ein Beweis von der seltenen Gunst, in welcher der Meyer'sche Commentar über 40 Jahre hindurch bei dem theologischen Publicum aller Richtungen sich erhielt. Daß der Standpunkt des unablässig fortarbeitenden, jede neue Erscheinung auf dem Felde des theologischen, besonders des eregetischen Schriftthums beachtenden Verfassers im Lauf der Zeit manche Modificationen erfahren hat, daß er theologisch tiefer, aber auch kirchlich-positiver geworden ist im Lauf der vier, gerade auf dem Feld der biblischen Wissenschaft so fruchtbaren und wechselvollen Jahrzehnte, ist eine allen Kennern der theologischen Literatur bekannte Thatsache, ebenso aber auch das Andere, daß er „dem grammatisch-historischen Princip“, das in der Vorrede von 1832 so sehr betont wird, unwandelbar treu geblieben ist bis an sein Ende. Und als Vertreter dieser Richtung (nicht bloß als eregetischer Materialsammler, wozu Andere ihn herabsetzen wollen) wird er seine Stelle in der Geschichte der Exegese behaupten, was auch die Zeit für neue Erscheinungen bringen mag.

Wir schließen mit dem Wunsche des Nachrufs kindlicher Pietät: „Gott wolle auf die Arbeit des Verklärten auch ferner seinen Segen legen, wie er dem Wirken des Lebenden seine Gnade hat reichlich widerfahren lassen“, und fügen noch den weiteren Wunsch hinzu, daß es dem eregetischen Handbuch auch ferner wie zu den Lebzeiten des Verfassers an treuen Mitarbeitern und Fortsetzern nicht fehlen möge, welche dem fortdauernden Bedürfniß neuer Auflagen im Sinn und mit dem Geschick des Verfassers Befriedigung schaffen.

Göttingen.

Wagenmann.

Historische Theologie.

Ueber das erste, zweite und elfte Buch der sibyllinischen Weissagungen.

Inauguraldissertation von H. Dechent; Frankfurt a. M., Th. Böcker, 1873. 88 S.

Es sind nicht gerade die wichtigsten und interessantesten Theile der sibyllinischen Sammlung, welche sich der Verfasser zum Gegenstand seiner Doctordissertation gewählt hat, und auch dasjenige Maß geschichtlicher Bedeutung, welches sie allerdings in Anspruch nehmen können, wenn es dem Verfasser gelingt, seine Auffassung derselben durchzusetzen, hat er sich nicht angelegen sein lassen, den Lesern in der Einleitung oder am Schluß oder an den zu weiterer Umschau einladenden Punkten der Untersuchung zum Bewußtsein zu bringen. Er beschränkt sich auf den Beweis für die These, daß diese drei Bücher, abgesehen von bedeutenden Einschaltungen und Zusätzen in Buch I und II, nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, zu den späteren und spätesten, sondern gerade zu den ältesten jüdischen Bestandtheilen der Sammlung gehören. An Friedlieb sich anschließend, welcher I 1—323 und II, 6—33 für zusammengehörige Stücke einer jüdischen Schrift erklärte, und dessen Ergebnisse im Einzelnen näher begründend (S. 5—14), sucht der Verfasser zu zeigen, daß dies Werk mit II, 33 nicht habe schließen können

daß vielmehr in Buch II noch eine ganze Reihe von Stücken, namentlich B. 154—330 mit wenigen auszuscheidenden Interpolationen, demselben ursprünglich angehört habe, so daß man es aus seiner christlichen Umarbeitung ziemlich vollständig wieder herauschälen könne. Unter den Beweisen für diese Hypothese sind nicht alle stichhaltig, und der Eindruck ihrer Beweiskraft wird namentlich dadurch vielfach abgeschwächt — und das gilt von der ganzen Schrift —, daß der Verfasser sich selbst ohne Aufhören recht überflüssige Einwendungen macht, um sie dann zu widerlegen, ohne doch anzugeben, wer denn so unverständlich gewesen sei, Derartiges zu behaupten, so z. B. S. 6, daß der Ausdruck *γενεσθαι θάρσος* nicht auf Benutzung des Matthäus, der Name Beliar nicht auf Benutzung des 2. Korintherbriefs (S. 21) oder die Engelnamen Michael, Gabriel n. s. w. nicht auf christlichen Ursprung hinweisen (S. 22). Aber die Hauptsache scheint mir allerdings bewiesen zu sein, daß nicht nur Buch I in einen größeren jüdischen und einen kleineren christlichen Theil zerfalle, sondern auch in Buch II rein jüdische und rein christliche Elemente mit einander abwechseln, und zwar so, daß sich das Ganze als eine wenig gedickte christliche Umarbeitung einer einzigen jüdischen Schrift zu erkennen gibt. Die Untersuchung der Zeugnisse für diese jüdische Schrift (S. 37 ff.) ist nicht eindringend. Neben Justin. ap. I, 20. p. 66 C (nicht c. 19) hätte mit gleich gutem und gleich schlechtem Rechte das jedenfalls ältere Fragment des Clemens von Rom genannt werden können, welches Hilgenfeld (Nov. Test. extra can. I, 61) und Andere mit Recht dem ersten Korintherbrief desselben einfügen. Der Beweis dafür, daß Lactanz aus dieser Schrift geschöpft habe, ist in demselben Maße unbefriedigend, als man die Erklärung seines Schweigens über dies Buch genügend findet. Dagegen hätte die Vermuthung, daß die wiederholt bei Clemens Alex. vorkommende Stelle des Aegypterevangeliums nicht auf nachchristlichen Ursprung von Sibyll. II, 163 f. schließen lasse, sondern vielmehr umgekehrt unter Einfluß dieser sibyllinischen Verse entstanden sei, mit größerer Bestimmtheit ausgesprochen und nicht nachträglich wieder durch die Berufung auf einen fälschten Typus mündlicher Lehrtradition abgeschwächt werden sollen.

Im zweiten Theil der Abhandlung, der sich mit Buch XI befaßt, hat der Verfasser an Lücke, welcher wenigstens vorübergehend die Vermuthung aufstellte, es gehöre in die Zeit des Antonius und der Kleopatra, und an Friedlieb, der es um 114—117 abgefaßt sein läßt, insofern Vorgänger, als er gegen die herrschende Meinung, wonach dies Buch derselben Zeit und demselben Verfasser wie Buch XII—XIV angehört, die ursprüngliche Selbständigkeit und den jüdischen Ursprung desselben vertritt (S. 67—74). Dieser Nachweis ist im Einzelnen nicht besonders einleuchtend. Es ist z. B. nicht verständlich, wie unter den Beweisen für den jüdischen Ursprung der Schrift S. 72 auch angeführt werden konnte „die Kenntniß des Alten Testaments . . . und die Benutzung der Danielischen Prophezie“ und die Abhängigkeit von „jüdischer Tradition“, was doch alles nur dann von Bedeutung wäre, wenn die Alternative undenkbarerweise lautete, ob der Verfasser ein Heide oder ein Jude (Judenchrist, Christ) sei. Die These des Verfassers ist übrigens besser als manche Theile des dafür geleisteten Beweises. Das Werthvolle und meines Wissens durchaus Neue dieses zweiten Theils der Abhandlung liegt in der nicht ohne Scharfsinn durchgeführten Hypothese, daß der Verfasser von Buch XI mit bewußter Rücksicht auf Virgil und mit der bestimmten Absicht geschrieben hat, daß sein Werk für die von Virgil benutzte sibyllinische Weis-

sagung gehalten werde. Die Hinweisung auf die Person dieses anderen Homer und die Aussagen über sein Verhältniß zu den sibyllinischen Weissagungen sind aber von der Art, daß — die Richtigkeit der Auslegung vorausgesetzt — mit Bestimmtheit zu behaupten wäre: Buch XI ist nicht lange nach Virgils Tod (i. J. 19 vor, nicht nach Chr., S. 77), also unter Augustus, spätestens unter Tiberius verfaßt. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser diese Entdeckung, deren Kern unanfechtig scheint, nicht eifriger verfolgt und die, wenn ich so sagen darf, culturgeschichtlichen Schwierigkeiten, von denen sie auf den ersten Blick gedrückt scheint, nicht ein wenig beleuchtet und beseitigt hat. Ein griechisch dichtender alexandrinischer Jude — denn nach Aegypten weist Alles —, der nicht nur die Anekdote von Virgils Testament zu kennen scheint, sondern auch Virgils Werke in ziemlichem Umfang gelesen haben muß, ist eine fremdartige Erscheinung. Die ohne Belege hingeworfene Bemerkung über Latinismen (S. 87, Anm.) hätte vielleicht weiter führen können, wiewohl das ein schlüpfriger Boden ist, den Niemand gerne ohne Noth betritt. Aber die Sache ist doch von allgemeinerer Bedeutung, weil wir hier den Zusammenhang der jüdischen (und christlichen) Sibyllistik mit der heidnischen so wie kaum sonst irgendwo mit Händen greifen können, wenn der Verfasser nämlich, wie ich glaube, mit seiner überraschenden Hypothese im Rechte ist.

Auf diese aufmerksam zu machen, schien mehr dieses Orts zu sein, als die mancherlei kleinen Versehen aufzuzählen, welche dem Leser dieser Schrift aufstoßen. Vielleicht darf man zu den sehr zahlreichen Druckfehlern, worunter auch hier wieder viermal das nachgerade stereotype „Origines“ (S. 34. 41) vorkommt, auch die unverständliche Bemerkung über den Laodicenerbrief (S. 81) rechnen.

Göttingen.

Th. Zahn.

Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der *Imitatio Christi* nach dem Autograph des Thomas von Kempen. Zugleich eine Einführung in sämtliche Schriften des Thomas, sowie ein Versuch zu endgültiger Feststellung der Thatsache, daß Thomas und kein Anderer der Verfasser der *Imitatio* ist. Von Karl Hirsch. Erster Band. Berlin, C. G. Pönderig'sche Verlagsbuchhandlung (Carl Habel), 1873. 8. VIII und 522 S.

Die Frage nach dem Verfasser der *Imitatio Christi* ist, trotzdem daß die Streitschriften darüber eine Bibliothek bilden, heute noch ebenso ungelöst als vor vierhundert Jahren, und wir müssen gleich hinzufügen: auch der vorliegende dicke Band, dem ein zweiter wohl ebenso starker folgen soll, wird uns schwerlich die endgültige Lösung bringen. Nicht als ob wir uns noch immer auf demselben Punkte befänden wie am ersten Tag der Controverse (wie ein neuerer französischer Autor behauptet: Arthur Poth in der *Revue des questions historiques*, 1874, Janvier. S. 93 ff.). Die Controverse, ursprünglich hervorgerufen durch die Anonymität der ältesten Handschriften, gesteigert durch die steigende Berühmtheit des Buches und durch das sich einmischende Ordens- und Nationalinteresse, bis zum leidenschaftlichen Streit erwachsen in dem Gegensatz der Kempisten, Gersonisten und Versenisten, hat sich neuerdings wesentlich vereinfacht durch die Vereinnahmung fast sämtlicher früherer Prätendenten — Bernhard von Clairvaux, Rudolf von

Sachsen, Calcar, Martin des Karthäusers, Ubertinus Casalis, zuletzt des Abtes Versen wie des Kanzlers Versen — sowie durch den positiven Nachweis, daß die Abfassungszeit in die ersten Decennien des 15. oder die letzten des 14. Jahrhunderts fallen, die Heimath des Buches nirgends anders als in Holland und in den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben gesucht werden muß. Mit alledem sind wir der Lösung des Problems immerhin wesentlich näher gerückt. Aber nur um so problematischer ist gerade durch die neuesten Untersuchungen deutscher und französischer Gelehrten der letzte Theil der Frage geworden: ob Thomas von Kempen, der c. 1380 geborene, 1471 gestorbene Chorherr von St. Agnetenberg bei Zwoll, von dessen Hand wir zwei Abschriften des Buches besitzen und dem es von seinem Ordensgenossen Johann Busch zugeschrieben wird, als der wirkliche Verfasser oder nur als Abschreiber oder etwa als letzter Redactor des Tractats zu betrachten ist. Wäre gar die Abfassung, wie auf Grund einer angeblich aus dem Jahr 1406 stammenden Handschrift neuerdings behauptet wird, in das 14. Jahrhundert, vielleicht schon 1360—80, zu setzen, so wäre natürlich die Autorschaft des Thomas definitiv ausgeschlossen. Dieß ist der Punkt, wo die Frage jetzt steht und wo somit jede weitere Untersuchung einzusetzen hat. Giebt es eine Handschrift, die sicher aus dem Jahr 1406 stammt? Giebt es vielleicht noch ältere Handschriften der *Imitatio* aus dem 14. Jahrhundert? und wie verhalten sich diese ältesten Texte zu dem Autograph des Thomas vom Jahr 1441 und zu den späteren Ausgaben? So lange diese Fragen nicht klar gestellt sind, bleiben alle ferneren Verhandlungen über den Autor selbst halt- und ziellos.

An diesem Stand des Problems werden auch die vorliegenden Prolegomena wie die in Aussicht gestellte „neue Ausgabe der *Imitatio Christi* nach dem Autograph des Thomas von Kempen“ nichts ändern, und trotz der großen Selbstgewißheit, womit der Verfasser zum Voraus seine Resultate ankündigt, trotz des aner kennenswerthen Fleißes, den er auf das Studium des Tractates selbst wie der anerkannt ächten Werke des Thomas verwendet, trotz einzelner richtiger Beobachtungen, die der Verfasser besonders über die Form des Tractates gemacht hat, glauben wir doch nicht, daß er auf dem rechten Wege ist, weder um das ursprüngliche Wort- und Gedankengefüge der *Imitatio* herzustellen, noch um die Thatsache, daß Thomas und kein Anderer der Verfasser ist, endgültig festzustellen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gesetzt, „die großen und zahlreichen Mängel sämtlicher bisher erschienenener Ausgaben der *Imitatio*, jenes mit Recht gefeiertsten unter allen Andachtsbüchern aller christlichen Confessionen, nachzuweisen und der von diesen Mängeln freien, zum ersten Mal in authentischer Gestalt hervortretenden Ausgabe, welche demnächst erscheinen soll, durch Erörterung aller in das Gebiet der historisch-kritischen Einleitung gehörenden Fragen zur Unterstützung und Ergänzung zu dienen“. Der vorliegende erste Band zerfällt in drei Abschnitte: I) Begründung des Erfordernisses einer neuen Ausgabe der *Imitatio* nach dem Autograph des Thomas von Kempen vom Jahr 1441; II) Proben aus der neuen Ausgabe nebst Erläuterungen in Betreff der Gliederung der Capitel und der Interpunction, Folgerungen über die Person des Verfassers auf Grund einer zusammenfassenden Erörterung ihrer Interpunction, ihres Reimes und Rhythmus; III) die unbezweifelt ächten Werke des Thomas von Kempen und Vergleichung derselben mit der *Imitatio* hinsichtlich der Interpunction, des Reims und Rhythmus, wobei insbesondere die angeblichen Gegensätze zwischen den ächten Schriften des Thomas und der *Imitatio* ausführlich erörtert (S. 327—413), zum Schluß aber einige

dem Thomas fälschlich beigelegte Schriften (das *Alphabetum fidelium*, die *Capita quindecim inedita*, der *liber secundus tr. de Imitatione*, herausgegeben von Fiebner 1842) als nicht von Thomas herrührend erwiesen werden (S. 413—520). Mit diesen Voruntersuchungen glaubt der Verfasser nunmehr den festen Unterbau hergerichtet zu haben für die beabsichtigte Vergleichung zwischen der *Imitatio* und den sicher ächten Schriften des Thomas. Zu diesem Zweck soll in dem verheißenen zweiten Band eine reiche Blumenlese aus sämtlichen ächten Werken des Thomas mit Proben aus der *Imitatio* zusammengestellt werden, um zunächst das in der letzteren nachgewiesene eigenthümliche System der Interpunction, des Reims und des Rhythmus auch in den ersteren nachzuweisen, worauf dann die Vergleichung auch auf alle übrigen Seiten der Form und des Inhaltes sich erstrecken soll.

Es bedarf kaum einer Andeutung unsererseits, daß der Herr Verfasser trotz seiner „mit redlichem Eifer jahrelang fortgesetzten Studien über Thomas“ seine kritische Untersuchung am falschen Ende angefaßt hat. Statt vor Allem die Frage nach der ältesten vorhandenen Handschrift der *Imitatio* zu untersuchen und auf Grund derselben, etwa unter Vergleichung späterer Handschriften und Ausgaben, den ältesten Text herzustellen, setzt er „aus inneren Gründen“ voraus, daß das Autograph des Thomas vom Jahr 1441 den besten Text biete, und will nun aus der von ihm gemachten Beobachtung, daß in jenem Autograph des Thomas ein ähnliches Interpunctionssystem sowie eine ähnliche Anwendung des Rhythmus und Reims sich findet wie in den unbestritten ächten Schriften des Thomas, die Abfassung der *Imitatio* durch diesen erweisen. Nun bietet aber jene Handschrift von 1441 nach der Ansicht anderer Zeugen keineswegs den besten, sondern einen sehr mangelhaften und incorrecten Text und jenes Interpunctionssystem, jene Anwendung von Rhythmus und Reim in dem Umfang wie in der *Imitatio* findet sich auch bei anderen mittelalterlichen Schriftstellern, beweist daher nichts für die Autorschaft des Thomas. Der angekündigte Beweis dürfte daher dem Verfasser nicht gelingen und im besten Fall werden wir schließlich bei demselben Resultate ankommen, das sich bisher schon als das sicherste erwiesen: daß die *Imitatio* in den Kreisen der Brüder des gemeinsamen Lebens entstanden, der Autor selbst aber, der sich nicht genannt hat und nicht genannt sein wollte, niemals endgültig sich wird feststellen lassen. Bei diesem Ergebniß werden wir uns aber auch füglich beruhigen können; wenigstens vermögen wir das Pathos, womit der Verfasser die Frage nach dem Verfasser geradezu in den Mittelpunkt seiner ganzen Untersuchung stellt und neuere Verteidiger einer gegentheiligen Ansicht sogar als unehrliche „Gegner der Wahrheit der *Imitatio*“ hinstellt, in keiner Weise zu theilen. Um Wahrheit oder Unächtheit handelt es sich bei der ganzen Frage überhaupt nicht; wer aus historisch-kritischen Gründen die Schrift dem Thomas abspricht, thut diesem kein Unrecht, und der innere Werth der Schrift ist von der Frage nach dem Verfasser vollkommen unabhängig, wie ja der große Unbekannte selbst uns mahnt, wenn er seinen Lesern zuruft: *Non quaeras, qui hoc dixerit, sed quid dicatur attende*

Wagenmann.

Die deutsche Reformation. Von Dr. R. F. A. Rahnis, ord. Prof. d. Theol. zu Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meißen. 1. Bd. Leipzig, Dörffling und Franke, 1872. VIII, 411 S.

Der Verfasser des neuerdings in dritter Auflage herausgekommenen „innern Ganges des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts“ will als

Unterbau zu diesem Buche die Geschichte der deutschen Reformation beschreiben, damit diese jenen Gang ergänze und so das Ganze zu einer innern Geschichte des deutschen Protestantismus werde. Wer sollte einem solchen Unternehmen nicht Beifall spenden? Denn wenn Ranke für die Darstellung der Geschichte der Reformationszeit zwar das classische Vorbild geliefert hat, aber dem theologischen Bedürfniß nicht genügt, weil er doch in erster Linie die allgemeine politische Entwicklung im Auge hat, so schien es bisher (trotz Merle d'Aubigné) an einer Darstellung zu fehlen, welche die Reformationszeit in dem innern Gang ihrer religiösen und theologischen Entwicklung erfafte, ohne einerseits sich in das Detail zu verlieren und ohne andererseits eine Geschichtsphilosophie für diese Zeit zu construiren. Auf eine solche Darstellung hofft man, wenn Ranke seinem Buche die schönen Worte voranschickt (S. V): „Mit der Hegemonie der Philosophie ist auch das Streben gefallen, die Thatfachen der Geschichte in den Dampf vorgefaßter Ideen aufzulösen. Wie die neuere Naturforschung geht auch die neuere Geschichtschreibung von exacten Thatfachen aus. Wie aber der Naturforscher die Thatfachen auf Gesetze zurückzuführen hat, so versteht kein Historiker die Thatfachen, die er aus den Quellen gefördert und kritisch gesichtet hat, wenn er sie nicht auf die Gesetze des Lebens zurückführen kann. Aus einheitlichem Leben entsprungen nöthigen die Thatfachen auch den Historiker, sie einheitlich zusammenzufassen.“ Ranke scheint nach seinem Vorwort so die Reformationszeit schildern zu wollen, wie es ein Meister der Kirchengeschichtschreibung von Ranke sagt: „die Thatfachen mit feiner Reflexion durchwebend“, „das Allgemeine in der Darstellung des Individuellsten“ zur Anschauung bringend. Und der Inhalt, den dieser erste Band verspricht, stärkt nur diese Erwartung: „Dieser erste Band stellt die Entstehung des deutschen Protestantismus bis zum Jahre 1520 dar. Nachdem das erste Buch das Werden des Protestantismus in der alten und mittlern Kirche betrachtet hat, entwickeln die beiden folgenden den Gang der deutschen Reformation bis zu Luthers Bruch mit Rom, indem sie mit der Charakteristik desselben als Reformator abschließen. Da in dieser ersten Zeit die deutsche Reformation wesentlich auf Luthers Person ruht, so enthält dieser erste Band die Entwicklungsgeschichte Luthers zum Reformator.“ Doch schon die Einteilung des ersten Buches (betitelt „der Protestantismus vor der Reformation“, S. 1—128), das sich nach Inhalt und Form sehr wesentlich von den beiden folgenden unterscheidet, muß überraschen; es zerfällt in die sechs Kapitel: 1. Die Kirche und das deutsche Volk. 2. Die classische Bildung. 3. Der Protestantismus. 4. Die alte Kirche und das Evangelium. 5. Die mittelalterliche Kirche und das Evangelium. 6. Die reformatorischen Bewegungen des Mittelalters. Nicht innerlich begründet oder abgeleitet, sondern einfach neben einander gereiht, führen in diesen Kapiteln verschiedene Linien nach demselben Mittelpunkt hin. Kap. 1, 2, 4 beginnen von verschiedenen Gesichtspunkten aus mit dem Anfang der Kirche, Kap. 5 und 6 mit dem Anfang des Mittelalters, — doch nein! Kap. 6 auch wieder mit dem Anfang der Kirche nach Seiten ihrer theoretischen Entwicklung. Die drei letzten Kapitel haben ein gewisses zusammenhaltendes Band in der Kap. 3 dargelegten Auffassung des Protestantismus. Von allen diesen Kapiteln aber muß man sagen, daß sie der eigentlichen Aufgabe, das Werden des deutschen Protestantismus herauszustellen, nicht in genügender Weise gerecht werden. Der Verfasser behält viel zu wenig sein eigentliches Ziel im Auge und läßt sich mehr von dem Gesichtspunkte leiten, das Interessante —, als

von dem, das Nothwendige zu geben. Die einzelnen Kapitel heben sich fast als selbstständige Thematata von dem Ganzen ab; man hat am Ende der Kapitel nicht in jeder Beziehung den Eindruck, daß hier die Spitze der Ausführungen das ist, quod erat demonstrandum. So bietet das an und für sich außerordentlich interessante erste Kapitel „Die Kirche und das deutsche Volk“ sehr viele Elemente für eine Philosophie der mittelalterlichen Kirchengeschichte, die geistreichen Ausführungen fesseln unsere Aufmerksamkeit; aber tiefer in das Verständniß der „Entstehung“ der Reformation führen sie uns nicht ein, und das Ende der ganzen Ausführung ist doch nur dies, daß das deutsche Volk vermöge des deutschen Kaiserthums ein geschichtliches Recht hatte, vor andern Völkern der Kirche zu dienen, daß aber (da vom Kaiserthum die Reformation nicht getragen worden ist) die vorwiegende Ausbildung des Gemüths, der Individualismus und die Tiefe der Sittlichkeit und Rechtlichkeit bei den Deutschen diese zum Verständniß des Christenthums, also zu einer Reformation der Kirche besonders befähigt habe. Weniger noch befriedigt das zweite Kapitel „Die klassische Bildung“, das den Beitrag, den die Humanität zur Entstehung der Reformation gab, darstellen zu sollen scheint. Wir erfahren hier sehr viel Wissenswürdiges über die italienischen und namentlich über die deutschen Humanisten, deren Leben und Treiben zum Theil in geistigen Farben gezeichnet wird; aber jedem Verständniß für den positiven Beitrag, den die Humanität zur Reformation geliefert hat, bricht Rahnis doch von vornherein die Spitze ab, wenn er in dem feindlichen Verhalten der Christen in den ersten Jahrhunderten n. Chr. gegen die klassische Bildung eine besondere Kraft des Lebens im heiligen Geist, in der Weltflucht der ersten Christen das eigentliche Wesen des Christenthums sehen will. Wenn das das Ideal der christlichen Ethik ist, dann hätte die Reformation in der klassischen Bildung eine Feindin des Christenthums (wie ja der Humanismus in der That eine Bewegung ist, die an und für sich mit Kirche und Christenthum nichts zu thun hat), nicht ihre Freundin erkennen müssen. Und wie kommt es denn, daß bei dem Bestehenbleiben der von der Welt abgewandten sittlich-religiösen Anschauungen, bei der Weiterbildung derselben im Mönchthum die Kirche des Mittelalters ein Hort der klassischen Bildung wird? Doch nur dadurch, daß die auf Erden herrschende Kirche sich schon als die über Alles triumphirende erfahrt, die bestimmt ist, alle geistigen Mächte in den Kreis ihrer Herrschaft zu ziehen; so wird auch die Bildung eine kirchliche, und die kirchliche Scholastik hat in ihrem Besitz die Encyclopädie der Wissenschaften. Die Hineinziehung der gesammten Wissenschaften in den Bereich der Kirche ist nur ein Glied in dem Proceß der Verquickung von Christlichem und Nichtchristlichem, gegen welche die Reformation sich erhob. Von hier aus ergibt sich, wie sich nicht nur das christliche Bewußtsein — was in der kirchlichen Reform geschah —, sondern auch die geistigen Lebensmächte, die nicht bestimmt sind, von der Kirche beherrscht zu werden, also der Staat und, was uns zunächst hier nur angeht, die weltliche Wissenschaft, sich selbständig von der Herrschaft der Kirche loslösen mußten. Hat also die kirchliche Reform mit der wissenschaftlichen Reform des Humanismus die Reaction gegen ein falsches kirchliches Princip gemein, so ergibt sich, wie der Humanismus Ferment für die Reformation werden mußte, auch wenn er zugleich eine gewisse Erneuerung des Heidenthums zu sein scheint. Damit sind die interessanten Parallelen zwischen Reformation und Humanismus, die Rahnis S. 45 gibt, nicht ausgeschlossen; aber das erschöpft nicht die Aufgabe des Humanismus,

zur Vorbereitung der Reformation Gährungstoff in die Massen zu werfen und dem Studium der Schrift die Sprachkenntniß zu vermitteln. — Im dritten Kapitel wiederholt Kahnis seine schon in dem Reformationsprogramm des Jahres 1865 „Ueber die Principien des Protestantismus“ ausgesprochenen Gedanken; er fügt nämlich zu den bekannten zwei Principien (bei Kahnis Schriftprincip und Heilsprincip) noch ein drittes hinzu: das Kirchenprincip, welches darin besteht, daß „der Protestantismus das Wesen der Kirche nicht in dem äußeren Organismus der Kirche, sondern in der göttlichen Grundlage derselben“ sieht. So wie diese Principien hier neben einander gestellt sind ohne innere Ableitung (für die tiefere Begründung verweist Kahnis auf seine Dogm.), erscheinen sie ganz willkürlich bestimmt, und man kann sich fragen, warum man die Zahl dieser Principien nicht noch beliebig vermehren solle. Immer aber bliebe die Aufgabe, jene drei Strahlenbrechungen auf ein Princip zurückzuführen. Dies scheint Kahnis thun zu wollen, wenn er die drei Principien an das anknüpft, was er Wesen des Protestantismus nennt und so bestimmt: „Protestantismus ist die Richtung, welche Glauben und Leben der Kirche nicht deßhalb für wahr hält [], weil sie zu Recht bestehen, sondern weil und insofern sie dem Evangelium entsprechen.“ Dieser Begriff ist einerseits negativ, andererseits ist er formal und deckt sich mit dem Formalprincip, dem Kahnis auch unter den Principien die erste Stelle einräumt in Widerspruch mit der Reformationsgeschichte, die dem materialen Princip die erste Stelle sichern würde. Aber woher hat Kahnis jenen Begriff des Protestantismus? aus dem Namen „evangelisch“? Wenn doch historisch die Bezeichnung von jenem Protest zu Speyer entsprungen ist, so ist der Begriff danach zu bestimmen: wollte man dort in Sachen, die Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit betreffen, eine Majorität nicht anerkennen, protestirte also gegen jede Vergewaltigung des christlichen Glaubens, so ist dem Protestantismus, der falsch definirt ist, wenn er nur negativ bestimmt ist, die Behauptung der Selbständigkeit der Glaubenserfahrung wesentlich, wie auch in der That diese sich historisch als das Princip der Reformation darstellt. Ist es an und für sich unwahrscheinlich, daß sich in einem Punkte der Heilsaneignung, wie dies die Rechtfertigung aus dem Glauben ist, das Princip selbst darstellen sollte, so wird man in dem Gedanken der Selbständigkeit der Heilserfahrung (vgl. Luthers: „die Freiheit eines Christenmenschen“), das Princip erkennen, aus dem der Begriff der Rechtfertigung resultirt. Aus jenem Princip ergeben sich zugleich die übrigen Seiten, also, um mit Kahnis zu reden, das Schriftprincip und Kirchenprincip, wie eine genauere Erörterung nachzuweisen hätte. Jenes Princip genügt zugleich der Geschichte des Protestantismus und erklärt die so verschiedenen Gestalten, die der Protestantismus angenommen hat. — Für eine Reformationsgeschichte bleibt die Voranstellung der erwähnten „Principien“ aber nur ein vom Ganzen losgetrennter Schmuck, wenn in der Geschichtsdarstellung nicht hervortritt, wie diese Principien sich entwickeln und gestalten. Kahnis macht nun von denselben in der Reformationsgeschichte vielfach Gebrauch, mehr aber noch in der Vorgeschichte des ersten Buches, in der an der Hand der drei Principien nach dem Schema Lehre, Leben, Kirche geprüft wird, was reformatorisch ist, was nicht. Vortrefflich in ihrer Art sind hier die Ausführungen über das Verhältniß der alten Kirche zum „Evangelium“, in denen mit klarem Blick die Verdunkelungen des Evangeliums erkannt werden, gegen welche die Reformation protestiren mußte, ebenso die Ausführungen über das Verhältniß der

mittelalterlichen Kirche zum „Evangelium“, die darin gipfeln, daß die Abweichungen der mittelalterlichen Kirche auf diese drei Hauptpunkte zurückgeführt werden (S. 97): „Erstlich war zur Schrift, dem allein authentischen Zeugnisse der Propheten und Apostel, eine Ueberlieferung, zur Ueberlieferung aber eine Theologie gekommen, welche in Wesenspunkten vom Evangelium abwich. Zweitens war der ewige Mittelpunkt des Christenthums, die Heilsgemeinschaft des Einzelnen mit Gott im rechtfertigenden Glauben, durch Geselligkeit, Werththätigkeit und äußerliche Kirchlichkeit verdeckt worden. Drittens hatte sich der einheitlich gegliederte Organismus der Kirche, der sich heidnisch verweltlicht, jüdisch zu einem Gottesstaate veräußert hatte, zur Grundbedingung alles Heils aufgeworfen.“ Doch sind in Kap. 4 und 5 zwei Punkte, die wir nicht unbesprochen lassen können. Es muß überraschen, daß Kahn's für die unterscheidende Charakteristik der protestantischen und römischen Kirche wieder auf Paulus und Petrus zurückgeht; man sollte meinen, hierüber wäre jetzt nur eine Stimme. Allerdings, die Berührungspunkte des Protestantismus mit Paulus liegen klar am Tage; daß aber die Berührung der katholischen Kirche mit Petrus jemals eine andere gewesen sei als die in dem Märchen von dem römischen Episkopat des Apostels, ist nicht nachgewiesen. Nun versucht Kahn's eine Reconstruction der Beziehung auf Petrus dadurch, daß er für „Petrus“ und „Paulus“ den „petrinischen Zeitraum“ des apostolischen Zeitalters, der bis zur Apostelversammlung im Jahre 52 reicht, und den „paulinischen Zeitraum“, der bis zur Zerstörung Jerusalems reicht, einsetzt. (Nach 70 folgt der johanneische Zeitraum, bis zu Trajan reichend. „Die Lehre des Paulus — bricht dem Geistesevangelium des Johannes die Bahn, das da bleiben wird, bis der Herr kommen wird“!) Jener erste Zeitraum mit seinem halb alttestamentlichen Charakter hat sich nach Kahn's in der mittelalterlichen Kirche erneuert, und nun sollte man die Aussage erwarten: die paulinische Zeit mit ihrer reinen Erfassung des Christenthums hat sich im Protestantismus erneuert! Doch nun wird für „paulinische Zeit“ wieder „Paulus“ eingesetzt und die Gemeinamkeit zwischen Paulus und dem Protestantismus nachgewiesen. Die frohe Leichtigkeit einer solchen Darlegung spottet der Widerlegung! — Die Gerechtigkeit gegen die römische Kirche bewegt Kahn's zuzugeben, daß Christus dem Petrus Matth. 16, 18 den Primat unter den Aposteln ertheilt habe. So viel aus den Worten zu ersehen ist, hat Christus in diesem Ausspruche nichts ertheilt, sondern eine einfache Thatfache ausgesprochen (*ei*, nicht *est*), welche durch die Geschichte bewährt ist: geschichtlich ist Petrus der Fels der Kirche geworden, aber sachlich hörte er auf, es zu sein, mit dem Tage von Antiochien. Jener Trieb, der katholischen Kirche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, äußert sich weiter im Anfang des fünften Kapitels. „Nachtgemälde aus dem Mittelalter bildend stehend die Einleitung in die Geschichte der Reformation“, sagt Kahn's mit ironischem Tadel, um eine solche Auffassung des Mittelalters zurückzuweisen. Man kann nun im Allgemeinen nicht sagen, daß das Mittelalter noch ungerecht beurtheilt werde; aber wenn wir demselben Auerkennung zollen, so ist es die historische, die da weiß, daß Alles verstehen Alles verzeihen heißt. Beansprucht aber das Falsche und Unwahre, dessen Entstehung wir verstehen, dessen Existenz und Interesse abnöthigt, für das allein Richtige zu gelten, dann können wir nur verurtheilen, wie die Reformation. Wir vermissen bei Kahn's die Deutlichkeit dieser Unterscheidung; factisch liegt sie ja allerdings auch bei ihm zu Grunde, denn auch er liefert ein „Nachtgemälde aus dem Mittelalter“,

und zwar in lebendiger Zeichnung und mit frappanten Zügen, die man sonst vermisst. — Kap. 6 hat die Aufgabe, die positiven Ansätze zur Reformation im Mittelalter aufzuweisen. Rahnis unterscheidet hier zweierlei: 1) die reformatorischen Bestrebungen, die im allgemeinen Gang der welt- und kirchenhistorischen Entwicklung lagen, und 2) die protestantischen oder evangelischen Richtungen, die auf Grund des Evangeliums eine Reform der Kirche anstreben. Zener erstere Gesichtspunkt, unter dem Rahnis auf den Nationalgeist, die theologische Wissenschaft, die Mystik und die humanistische Weltbildung Rücksicht nimmt, gibt Rahnis Gelegenheit, den Gang der Theologie in einem gedrängten Abriss vorzuführen, dessen Endresultat ist, daß die erstarrende Objectivität der Scholastik die Subjectivität des Heilsbedürfnisses herausforderte und daß die — nicht den reformatorischen Richtungen zugezählte — Mystik, in ihrem Grundsatz der persönlichen Vereinigung mit Gott mit dem protestantischen Heilsprincip innig verbunden, über den Boden der mittelalterlichen Kirche hinausging. Unter dem zweiten Gesichtspunkt behandelt Rahnis die sogenannten „Reformatoren vor der Reformation“. „Beide Strömungen“, so schließt Rahnis das erste Buch, „vereinigen sich im 16. Jahrh. Von einem Mann evangelischen Geistes, von dem jene Wahrheitszeugen nur Vorläufer waren, geht eine Bewegung aus, in deren Dienst sich alle edlen Kräfte der Zeit: der Nationalgeist, die Wissenschaft, die humanistische Bildung, stellen.“

Wesentlich anders geartet als dieses erste Buch, das die Kritik in weit mehr Punkten herausfordert, als wir haben berühren können, sind das zweite und dritte Buch. Um einen Einblick in dieselben zu gewähren, müßten wir auf das Einzelne specieller eingehen, als es der Raum gestattet. Wir müssen uns in Folge dessen mit einer allgemeinen Charakteristik begnügen. Das zweite Buch (S. 129—247) „Die Anfänge der deutschen Reformation“ führt uns 1) Luthers Zehnjahre, 2) Luther in Wittenberg, 3) Luthers Thesen, 4) den Ablassstreit, 5) Luther und Cajetan, 6) Luther und Miltiz vor, das dritte Buch (S. 249—411), betitelt „Der Bruch mit Rom“, enthält die Kapitel: 1) die Leipziger Disputation, 2) Schriftkämpfe, 3) die römische Bulle, 4) die reformatorischen Grundschriften, 5) Luther und die Bulle, und schließt 6) mit einer Schilderung Luthers als des deutschen Reformators. Hier, wo Rahnis sich ganz auf dem Gebiete der exacten Quellenforschung bewegt, kann man seiner Geschichtsdarstellung nur mit dem lebendigsten Interesse folgen; über der ganzen Erzählung liegt eine ganz besondere Frische. Selbst das bekannte Material belebt sich unter dieser geistvollen Feder. Viele markante neue Züge verleihen der Darstellung einen eigenen Reiz. Namentlich hat Rahnis die Gabe der feinsten Charakterzeichnung. Luthers Persönlichkeit tritt uns — nicht bloß in dem Schlußkapitel — in ihrer Eigenart wie in ihrer Entwicklung lebendig vor Augen und sie hebt sich um so mehr ab, je klarer sich die gleichzeitigen Persönlichkeiten eines Staupitz, Friedrichs des Weisen, Karlstadts (auch Melancthone), der Dominikaner, eines Eck, Alveld, Emser, Cajetan und Miltiz, dann der Humanisten, namentlich Huttens, mit nicht minder frischen Farben gezeichnet, sich um die Hauptpersönlichkeit gruppieren. Besonders möchten wir es an dieser Darstellung rühmen, daß sie gerade die Klangfarbe des Reformationszeitalters, wie man dachte, sprach, empfand, so lebendig zur Anschauung bringt, wie wir gestehen es noch in keiner Schilderung der Reformationszeit gefunden zu haben. Rahnis erreicht dies wesentlich dadurch, daß er die Personen selbst redend einführt, resp. „die Quellen selbst reden läßt“. Das ist mit einem Uebelstand

verbunden. Dadurch, daß uns Quellauszüge gegeben werden, schiebt sich die Arbeit des Quellenstudiums (und zwar eines sehr genauen, was Kahnis freilich nicht abhält, die *libertas Christiana* nicht nach dem lateinischen Original, sondern nach dem deutschen Auszuge wiederzugeben — mit Anschluß an Euthardt, der danach sogar Luthers Ethik dargestellt hat) zum großen Theil in die Erzählung selbst hinein und diese wird dadurch unnöthig belastet, wenn auch die Kahnis'sche Feder gewandt genug ist, diesen Uebelstand nicht so fühlbar werden zu lassen. Es dürfte überhaupt sehr fraglich sein, ob Quellen am besten durch Auszüge wiedergegeben werden; häufig scheint uns Unwichtiges excerpirt, Wichtiges fortgelassen, und jedenfalls wird eine getreue Wiedergabe nicht sowohl durch Auszüge als durch begrifflich scharfe Reproduction erreicht. Die schwerere Arbeit der Begriffsbildung bleibt bei Kahnis nur zu häufig dem Leser überlassen. Doch mag dies damit zusammenhängen, daß das Buch für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist. Was wir aber gerade in dieser Beziehung sehr an dem Buche vermissen, das ist die warme Begeisterung für die „Anfänge der deutschen Reformation“. Allerdings, „die Liebe, die ihn an Luther bindet,“ durchweht mit frischem Hauch Kahnis' Schrift, aber die größten Geistesthaten, die gewaltigsten Schläge der beginnenden Reformation werden öfter mehr entschuldigt als in ihrer geschichtlichen Größe gewürdigt. Und es dürfte doch fraglich sein, ob nicht eine geschichtliche Beurtheilung, welche die reformatorischen Thaten als die kühnsten Werke des kühnsten Glaubens auffaßt, richtiger ist als eine, die das Einzelne darnach richtet, ob es die Aeußerung einer „gebrochenen“ oder „ungebrochenen Natur“ sei.

Es gelingt dem Verfasser nicht, seiner Geschichte der deutschen Reformation den Schwung und das Feuer zu geben, wie man es gerade bei diesem Stoffe ungern vermißt, da ja schon die einfache Erzählung von den Leistungen jener jugendkräftigen Zeit mit sympathischer Wärme packt. Wir sehen uns schon aus diesem Grunde außer Stande, dem Urtheil der Allgemeinen lutherischen Kirchenzeitung beizustimmen, welches Kahnis' Werk als die größte Leistung unseres Jahrhunderts in Bezug auf die Reformationsgeschichte feiert. Kahnis' — bis jetzt ja nur bis zum Jahre 1520 reichendes — Werk bietet aber überhaupt weniger die Entrollung eines großartigen historischen Gemäldes als die geschickte Composition einer Reihe kleinerer Gemälde zu wirkungsvollem Gesamteindruck. Die liebevolle, eingehende, klare Behandlung in sich abgerundeter Kapitel bildet die Kraft desselben, und es wird darum eine wichtige Ergänzung zu der Literatur über die Reformationsgeschichte bieten.

Kahnis hat das nicht genug anzuerkennende Bestreben, durch Genauigkeit der Quellenforschung falsche oder schiefe Meinungen, die sich nur zu leicht von Buch zu Buch fortschleppen, zurechtzustellen. Trotzdem finden sich mancherlei eigenthümliche Versehen, von denen ich nur ein Beispiel gebe: Im Anfang der Schrift *de captivitate Babylonica* nennt Luther seine Gegner *Trossuli*, — was Kahnis einfach „Drosseln“ (*turdi*) überträgt. Das Wort steht im späteren Latein für *equites* und bedeutet weiter „vornehme Stutzer“; im mittelalterlichen Latein ist es eine Bezeichnung für Ritter oder Troßknechte. Die deutsche Uebersetzung vom Jahre 1520 überträgt deshalb „Troßler“; man würde vielleicht am besten „Troßjunker“ sagen.

Göttingen.

Vic. Lemme.

Wilhelm Maurenbrecher. Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit. Leipzig, Verlag von Fr. Wilh. Grunow. 1874. S. 349.

Das Gebiet der Kirchengeschichte wird nicht nur von Theologen, sondern auch von Historikern im engeren Sinne bebaut, und das ist ein großer Gewinn für beide Theile. Zeigen uns jene die Entwicklung der religiösen Idee und des religiösen Bewußtseins, so vergegenwärtigen uns diese die politischen und sozialen Faktoren, welche die eigenthümliche Gestaltung von Verhältnissen und Zuständen, die eigenthümliche Bildung hervorragender Charactere bedingen. Doch ist nicht immer die Arbeitstheilung so leicht vollzogen. Und die Ergänzung, welche beide Wissenschaften einander gewähren, wird oft nicht durch Addition der Resultate, welche hier und dort gewinnen sind, sondern vielmehr durch Kritik und Correctur, die beide Theile an einander üben, ermöglicht. Widerfährt es uns Theologen leicht, daß wir die Macht der religiösen Idee in dem Wechsel der kirchlichen Verhältnisse überschätzen, so lernen wir von dem Historiker die Einwirkung der irdischen Faktoren auf denselben würdigen. Ist der Historiker geneigt, die Macht der religiösen Idee zu unterschätzen, sie selbst auf allgemeinere Beziehungen zurückzuführen und so zu naturalisiren, so ist es die Aufgabe des Theologen, ihr eigenthümliches inneres Wesen und die daraus entspringende Wirksamkeit darzustellen. Zu einer solchen gemeinsamen Arbeit fordert die Darstellung und Erforschung des Zeitalters der Reformation in besonderem Maße beide Theile dringend auf. Vereinigen sich doch in demselben mit den religiösen Bewegungen politische, soziale und literarische, bald sich gegenseitig fördernd, bald hemmend! Wir begrüßen daher jeden Beitrag zur Erhellung des Dunkels, das sich noch über so manche Seiten der Reformationsgeschichte ausbreitet, mit aufrichtigem Dank. Ein solcher Beitrag ist auch die vorliegende Schrift. Sie bietet eine wirkliche Förderung der Erkenntniß. Die Klarheit und Schärfe des Blicks, die sie auszeichnet, das gründliche Studium der Quellen, welches sie überall verräth, die durchsichtige, einfache und fesselnde Darstellung, der sie sich bedient, sichern ihr einen bleibenden Platz in der Literatur der Reformationsgeschichte.

Gehen wir näher auf ihren Inhalt ein. Es sind acht Abhandlungen, welche sie in sich schließt. Die ersten drei gehören der spanischen Kirchengeschichte an. „Die Kirchenreformation in Spanien“, „Spanien unter den katholischen Königen“, „Johanna die Wahnsinnige“ bilden ihren Gegenstand. „Kaiser Karl V. macht den Uebergang zur deutschen Reformationsgeschichte, welcher „Kurfürst Moriz von Sachsen“, „Zur Lutherliteratur“, „der Wormser Reichstag 1521“ angehören. Der Aufsatz „die allgemeine Kirche und die Landeskirchen“ schließt die Reihe. Nur die beiden letzten Aufsätze sind hier zum ersten Male veröffentlicht, die übrigen waren in den Grenzboten, den Preuß. Jahrbüchern, der historischen Zeitschrift erschienen, sind aber vor dem erneuten Abdruck umgearbeitet worden. Vielleicht hätte der Herr Verfasser letzteren Aufsatz, da er zum größten Theil in das Mittelalter zurückblickt und so zur Einleitung geeignet ist, besser voraus geschickt. Die Abhandlung „Zur Lutherliteratur“ würde sich zum Schluß geeignet haben. Dann hätten die von ihnen eingeschlossenen Darstellungen einen gleichartigen Inhalt, wären Ereignissen, Zuständen, Persönlichkeiten der Reformationsgeschichte gewidmet.

Wir wenigstens gestatten unterm Referat, diese Reihenfolge zu beobachten, und beginnen daher mit dem letzten Aufsatze: „Die allgemeine Kirche und die Landeskirchen“. Er stellt sich die Aufgabe nachzuweisen, wie im 13. und 14. Jahrhundert auch die einzelnen Territorialfürsten dem Papstthum gegenüber ein höheres Maß von Selbständigkeit sich erwarben, daß mit einem Wort die Landeskirchen keineswegs das Product protestantischer, sondern mittelalterlicher Bewegungen sind. Dieser Gedanke ist ja nun keineswegs neu, vielmehr haben sowohl z. B. Gieseler in der Kirchengeschichte als L. Mejer im Kirchenrecht darauf hingewiesen. Doch ist die Maurenbrecher'sche Darstellung durchaus nicht überflüssig, denn die sorgfältige, durchsichtige, in das Einzelne gehende Ausführung giebt einen befriedigenderen Totalindruck, als wir ihn sonst zu finden pflegen. Auch die Mittheilungen aus Marfil und Decan geben über das gewöhnliche Maß hinaus.

Dagegen können wir uns nicht mit der Polemik einverstanden erklären, welche der Herr Verfasser gegen die bisher übliche Bestimmung der reformatorischen Principien richtet. Er behauptet, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben könne schon deshalb nicht als materiales Princip des Protestantismus angesehen werden, weil dieselbe in der Hauptsache nur eine Erneuerung der Augustinischen Rechtfertigungslehre sei, welche ja auch vor Luther in der katholischen Kirche Geltung gehabt habe. Aber wenn wir auch die Verwandtschaft der Rechtfertigungslehre Augustins und Luthers bereitwillig zugeben, ja noch mehr, im Augustinismus den Mutterchoß der Lehre Luthers erkennen, so müssen wir es doch auf der anderen Seite entschieden aussprechen, daß der Herr Verfasser die Unterschiede zwischen Augustins und Luthers Lehre unterschätzt hat. Und gerade diese Unterschiede sind es, durch welche der Protestantismus seinen specifischen Charakter empfangen, durch welche er sich auch einem religiös-sittlich vertieften Katholicismus gegenüber gestellt hat. Das materiale Princip des Protestantismus ist die Heilsgewißheit des im Glauben Gerechtfertigten. Sie bildet den eigentlichen specifischen Gehalt der reformatorischen Lehre; davon hat weder Augustin¹⁾ noch die vorreformatorische Kirche etwas gewußt. Das ist das neue Evangelium des Protestantismus, welches das ganze kirchliche Leben, die ganze Kirche umgestaltet hat²⁾. Erst daher entspringt das allgemeine Priesterthum der Gläubigen, in welchem Maurenbrecher das Princip des Protestantismus zu erkennen glaubt.

Es ist ja ganz richtig, daß die Rechtfertigungslehre der protestantischen Kirche dann keine reformatorische Kraft ausübt, wenn sie nur im Bewußtsein des einzelnen Subjects bleibt, daß ihr kirchenstiftender Werth erkannt und zur Geltung gebracht werden muß³⁾. Aber daraus ergibt sich doch nur, daß die Reformation eben dies gethan hat, des in ihrer Rechtfertigungslehre liegenden, die Kirche umwandelnden Principes inne geworden ist und dasselbe thatsächlich als eine regulative und kritische Macht bewährt hat. Auch daß Katholiken und Protestanten in Regensburg 1541 eine Ausgleichung in der Justificationstheorie gefunden haben, spricht nicht gegen unsere Behauptung, daß der Protestantismus in der Rechtfertigungslehre sein materiales Princip zu erkennen habe. Denn abgesehen davon, daß diese Concordie einen förmlichen Sturm heraufbeschworen⁴⁾, konnten sich die

¹⁾ Vgl. A. Dorner, Augustinus, sein theologisches System, S. 212 ff.

²⁾ Vgl. Mitschl, die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, S. 95.

³⁾ Mitschl a. a. O. S. 160 ff. ⁴⁾ Brieger, Caspari Centarini, S. 72.

Katholiken nicht dazu verstehen, die Consequenzen des protestantischen Materialprincips zuzulassen. Der durch die Vermittelung des Wortes Gottes in der heiligen Schrift seines Heils gewisse Protestant konnte das kirchliche Priestertum weder für die Heilbewirkung als Kausalität noch für die Wahrheitserkennniß als Autorität ansehn. Von dem ersteren hielt ihn das materiale, von dem letzteren das formale Princip des Protestantismus ab. Vorsichtiger greift Maurenbrecher die Nichtigkeit des formalen Princips an. Uns dünkt, man müsse das Princip, das die Reformatoren aufgestellt, und das Maß, in welchem sie davon Gebrauch gemacht haben, unterscheiden. Das Princip — nicht der alleinigen, sondern der höchsten entscheidenden Autorität der heiligen Schrift — haben sie ausgesprochen, aber eine kritische Anwendung von demselben haben sie nur auf dem Gebiet gemacht, das zwischen ihnen und Rom streitig war. Worin beide Theile übereinstimmten, dessen Schriftmäßigkeit zu untersuchen, haben sie der Zukunft, aber auf Grund des von ihnen gefundenen Princips, überlassen. Sie selbst stellten sich hier auf den Boden der Ueberlieferung, in der Gewißheit der Identität derselben mit der heiligen Schrift. Die Reformation wollte eben mit der alten Kirche in Zusammenhang bleiben, sie durch Einpflanzung eines neuen Princips umbilden, aber nicht mit ihr brechen. Sie hatte eine conservative Tendenz. Es ist zum Bruch gekommen, weil die maßgebenden Autoritäten der alten Kirche sich dieser auf Umbildung gerichteten Bewegung widersetzten. Darin unterscheiden sich die Reformatoren von den Urhebern der radicalen Bewegungen im sechzehnten Jahrhundert. Diese sind revolutionär. Wir gestatten uns, an die Beweisführung Kitzschs zu erinnern: „An der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches hielten nun die Reformatoren überhaupt fest, während die Wiedertäufer dieselbe überhaupt verneinten und eine ganz neue Gesellschaftsordnung als die christliche aufzurichten erstrebten. Das römische Reich war aber als christliche Gesellschaft von jeher durch ein Merkmal kirchlichen Gepräges, nämlich durch die Verbindlichkeit eines dogmatischen Bekenntnisses, bezeichnet. Das kaiserliche Edict von Gratianus, Valentinianus, Theodosius de summa trinitate et fide catholica von 380 (im Justinianischen Codex das erste), welches die unveränderte Basis des öffentlichen Rechtes auch im Zeitalter der Reformation bildet, läßt nämlich diejenigen als katholische Christen gelten, welche das Bekenntniß des römischen Bischofs Damasus zur nicänischen Trinitätslehre theilen, belegt aber die anderen mit dem ehrelosen Namen der Häretiker und überantwortet dieselben sowohl der Rache Gottes als auch beliebigen kaiserlichen Strafen. Diesem Merkmale des römischen Reiches als der christlichen Gesellschaft entsprachen nun die Reformatoren schon dadurch, daß sie die Trinitätslehre nicht bestritten, indem sie Veränderungen der Heilsordnung und der Kirchenordnung erstrebten — —. Deshalb blieben nicht nur die Reformatoren ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht nach katholisch, sondern die Correctheit ihrer Haltung innerhalb der für das römische Reich geltenden Gränzen der Christlichkeit machte es den Landesherren und Obrigkeiten als solchen möglich, sie zu dulden, zu schützen, gemeinsame Sache mit ihnen zu machen. Dieses Zusammenwirken der Obrigkeiten mit den Reformatoren auf der christlichen Grundlage des römischen Reiches sicherte ferner denselben ihren fortdauernden Anspruch, zur allgemeinen Kirche zu gehören, welchen die Augustana wiederholt ausdrückt. Denn ohne das römische Reich gab es keine allgemeine christliche Kirche, und, indem das Reich eine Regel über das Merkmal des katholischen Christenthums

aufstellte, verbürgte es denen ihre Angehörigkeit zur christlichen Kirche, welche dieser Regel entsprachen¹⁾“. Wir können indessen diesen Aufsatz nicht verlassen, ohne unsere Zustimmung zu dem letzten Theil desselben auszusprechen, welcher auf die Divergenz zwischen Luthers Theorie von der Kirche und seinem praktischen Verfahren hinweist. Unsere Zustimmung ist um so unbedingter, als wir vor Kurzem bei einer anderen Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht haben²⁾. Wir glauben, daß der Protestantismus auf weiterem Gebiete erst in unserem Jahrhundert begonnen hat, die ihm immanenten Principien kirchlicher Verfassung durch Organisirung der Gemeinde zu verwirklichen, aus der Vormundchaft des Staates herauszutreten.

Doch blicken wir noch einmal auf die Bewegungen des Zeitalters der Reformation zurück! Neben den beiden Bewegungen, der umbildenden reformatorischen und der radicalen revolutionären, zeigt sich eine dritte, welche der Herr Verfasser, wie uns scheint, mit Unrecht reformatorisch nennt, die wir als restaurativ bezeichnen würden, eine Bewegung, welche der alten Kirche kein neues, sie organisch umwandelndes Princip einpflanzen, sondern das ihr immanente Princip bewahren und rein ausgestalten, die Kirche reinigen und von Auswüchsen befreien will. Das Zeitalter der Reformation zeigt eine dreifache Strömung; die eine mündet in der Reformation, die andere wird zur Revolution, die dritte beschränkt sich, auf Restauration. Wir würden daher dem ersten Aufsatz nicht die Ueberschrift geben: „Die Kirchenreformation in Spanien“, sondern vielmehr „Die kirchliche Restauration in Spanien“.

Aber können wir auch mit dem Namen nicht übereinstimmen, welchen der Herr Verfasser diesem Aufsatz gegeben hat, so zollen wir doch dem Inhalt desselben unsere volle Anerkennung. Er richtet unsern Blick auf Verhältnisse, welche sonst von den kirchengeschichtlichen Darstellungen weniger beachtet zu werden pflegen, und wir glauben deshalb im Interesse der Leser dieser Zeitschrift zu handeln, wenn wir auf die hier uns vergegenwärtigten Entwicklungen näher eingehen. Leidenschaftlicher Glaubenseifer ist eine charakteristische Eigenschaft der spanischen Nation. Der Kampf gegen den Islam nährte ihn. Als dieser Kampf seinem Ende entgegenging, wandte sich der religiöse Fanatismus gegen die Häretiker Dominikaner und Inquisition sind daraus hervorgegangen. Das 14. Jahrhundert war auch in Spanien eine Zeit des kirchlichen Verfalls. Im 15. Jahrhundert vollzog sich die kirchliche Restauration. Die Träger derselben waren die Könige. Das Concordat von 1482 machte den Klerus von der Krone abhängig. Diese besetzte die kirchlichen Aemter nur mit Männern, deren kirchlicher Sinn keinem Zweifel unterworfen war. Besonders war es Isabella, welche diese Hebung des kirchlichen Lebens sich zur Aufgabe stellte. Mendoza, Salavera, Jimenez waren ihre Rathgeber. Sehr beachtenswerth ist die Beleuchtung der Inquisition. Wir stimmen Maurenbrecher vollkommen bei, principiell stehen die Reformatoren ganz auf demselben Standpunkt, welcher die Voraussetzung der Inquisition bildet. Wer Melancthons Urtheil bei der Nachricht von der Einrichtung Servets liest, kann darüber nicht in Zweifel sein. Doch ist wohl zu beachten, daß der Katholicismus eine sehr ausgedehnte, der Protestantismus eine sehr beschränkte Anwendung von diesem Princip gemacht hat. Der Inquisition in Spanien und den Hugenottenverfolgungen in Frankreich kann der Protestantismus keinen ebenbü-

¹⁾ a. a. O. S. 131 f. — ²⁾ Liturgik der Reformatoren, S. 147–166.

tigen Concurrenten zur Seite stellen. Ob er dieses höhere Maß der Humanität der Wirksamkeit des ihm eigenen Princip's oder der Eigenart des germanischen Nationalcharakters zu danken hat, wie weit dort das Princip der alleinseligmachenden Kirche oder der romanische Nationalgeist thätig gewesen ist, wagen wir nicht zu entscheiden.

Aber auch das innere Geistesleben der spanischen Kirche wurde gepflegt wissenschaftliche Bildung von den Geistlichen gefordert. Italienische Humanisten, kamen nach Spanien, einheimische Lehrer traten ihnen zur Seite. Und der spanische Humanismus hielt sich im Ganzen von dem antichristlichen Zuge frei, den wir bei den italienischen Humanisten finden. Die alte Universität Salamanca wurde gehoben, Alcalá, Sevilla, Toledo, Granada wurden neu gegründet. Hier nahm die Erneuerung der mittelalterlichen Theologie — denn der Theologie dienten diese Universitäten in erster Linie — ihren Ausgang. In Salamanca wurden besonders Dogmatik und Ethik, in Alcalá Schriftauslegung gelehrt. Augustinus und Thomas von Aquino waren die gefeierten Autoritäten. In der Rückkehr zu Augustin, wie ihn Thomas verstanden und gelehrt hatte, wurde die religiös-wissenschaftliche Restauration des spanischen Katholicismus gesucht. Welche Geltung diese spanische Theologie gewann, erkennen wir aus dem Einfluß, den sie auf das Concil zu Trident ausübte. In hervorragenden Predigern, Dichtern, asketischen Schriftstellern fand der neue religiöse Geist Werkzeuge, die ihm Eingang in das Volksleben schafften. Luis de Leon und die heilige Teresa gehören in diesen Kreis. Von Spanien aus ging die Bewegung nach Italien; Adrian VI., Contarini, Saraffa bildeten die Mittelglieder. Diese erneuerte Kirche kämpfte gegen die Reformation auf Tod und Leben. In den Jesuiten fand sie eine diesem Zwecke ausschließlich gewidmete Gemeinschaft. Sie ist nach den Grundsätzen militärischer Disciplin organisiert. Die militärischen Erfahrungen Loyola's waren nicht resultatlos geblieben. Hatte ja auch der Stifter des Klosterwesens, Pachomius, in der Ordnung desselben seine militärische Vergangenheit bewahrt. Aus spanischer Religiosität ist der Jesuitenorden hervorgegangen. Aber darin hat er die Wege verlassen, welche die erneuerte spanische Kirche einschlug, daß er die relative Selbstständigkeit der Landeskirchen mißachtete und sich zum unbedingtesten Diener des päpstlichen Absolutismus machte, in welchem er den Träger des kirchlichen Universalismus erkannte.

Der zweite Aufzug: „Spanien unter den katholischen Königen“, zeichnet den allgemeinen politischen Rahmen, in welchen die Entwicklung der spanischen Kirchenrestauration gefaßt ist, und die Charaktere, welche sie durchführten. Ferdinand und Isabella. Wir theilen das anschauliche Bild mit, welches Maurenbrecher von diesen entwirft¹⁾: „Ferdinand und Isabella — der Papst hat ihnen später den Ehrennamen der katholischen Könige verliehen — bilden ein Herrscherpaar, dem die Geschichte wenig Gleiches an die Seite zu stellen hat. Ein politisches Genie ersten Ranges, verbunden mit einer Frau, die selbständige Bedeutung hat und die auch für sich allein zu den hervorragenden fürstlichen Damen gezählt werden müßte: — das ist ein Zusammentreffen, das sich in solcher Weise nicht leicht wiederholt hat. Isabella, am 22. April 1451 geboren, war ein Jahr älter als ihr Gemahl: sie eine mittelgroße Gestalt mit braunem, ins Rötliche spielendem

Haar, mit blauen Augen, mit gefälligen, einnehmenden Zügen, eine Dame von äußerst liebenswürdigem, anmuthigem, fröhlichem Wesen, die ihre Umgebung vollständig zu bezaubern pflegte: er eine leichte, gewandte Erscheinung, elegant und gewinnend in seinem Auftreten, mit großer natürlicher Beredsamkeit ausgestattet, ein leidenschaftlicher Reiter und Jäger, auch bisweilen ein Liebhaber fremder Frauen. Das Verhältniß zwischen den Gatten war ein gutes: die Königin blieb dem Gemahle zugethan und ergeben, auch wenn seine eheliche Treue bisweilen ihr Anlaß zu Klagen und Verdrießlichkeiten bot. Sie war eine sorgsame Gattin und aufmerksame Mutter. Die Erziehung der Töchter bewachte und leitete sie mit eifrigstem Fleiße. Und in ihrem königlichen Verufe war sie unermüdlich; sie entsagte keiner Beichwerde und Mühsal, sie ging keiner Gefahr und keinem Hinderniß aus dem Wege. Selbst voll Verstandniß für die Bedürfnisse und die Geschäfte ihres Staates, war sie stets willig und bereit, den Rath der verständigen Politiker zu hören, aufzufassen und durchzuführen. Ihr Sinn war erfüllt von der höchsten Frömmigkeit und Demuth. Ihre Seele lag dem Beichtvater offen: von ihm ertrug sie nicht nur, nein, sie erwartete von ihm den strengsten Tadel, die herbste Zucht ihres Lebens, um kein kirchliches Gebot zu verletzen. Besonders eifrig bemühte sie sich, die kirchlichen Posten mit sittenstrengen Mönchen zu besetzen; auf das Ganze der spanischen Kirche hielt sie ihr Auge gerichtet. Und zu diesen Eigenschaften der Königin bildete der Charakter des Mannes die richtige Ergänzung. Durch und durch ein Verstandesmensch, ein überlegter Rechner, ein Realpolitiker, war er ein entschiedener Vertreter des Mittelstandes: die unteren Classen schützte er überall gegen den Adel, auf strenge, unnachlässige Gerechtigkeit drang er, sparsam hielt er mit den Finanzen der Königsreiche Haus: selbst den Vorwurf spröden Geizes hat er nicht gescheut. Er war nicht besonders wahrheitsliebend; seine Reden und Thaten wurden von seinem Interesse bestimmt: von religiösen Motiven und kirchlichen Rücksichten, so gottesfürchtig und heilig er auch bisweilen geredet, ist gewiß nicht viel in ihm vorhanden gewesen. Wenn Isabella aus wirklich kirchlichem Herzen geredet und gehandelt, so haben Ferdinand zu seiner kirchlichen Politik doch nur seine politischen Zwecke bestimmt. Aber in diesen kirchlichen Angelegenheiten wie in den politischen Fragen verstand er vortrefflich die bestehenden Verhältnisse zu benutzen, die Strömungen des spanischen Geistes zu ergreifen und in meisterhafter Berechnung die Entwicklung in heilsame Bahnen zu lenken.“ — Auf die politische Wirksamkeit des Fürsten einzugehen, verzichten wir, das Interesse daran liegt nicht im Gesichtskreise dieser Zeitschrift.

Die folgende Charakteristik, welche „Johanna die Wahnsinnige“ zum Gegenstand hat, befriedigt ein humanes Bedürfniß der geschichtlichen Forschung. Mese-rent ist sich noch sehr deutlich des peinlichen Eindrucks bewußt, den Bergenroths Enthüllungen über Johanna auf ihn hervorbrachten. Johanna sollte in Wirklichkeit nicht wahnsinnig gewesen sein, protestantischen Grundsätzen sich genähert und, ein Opfer unnatürlicher Eltern und eines unnatürlichen Sohnes, widerrechtlichen Zwang und grausame Behandlung erfahren haben. Maurenbrecher kommt so wie Machard und Möser zu dem Resultat, daß die Darstellung Bergenroths auf keiner geschichtlichen Grundlage ruht. Aber einem Romane gleicht dennoch Johanna's Geschick, denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß den ersten Anstoß zum Wahnsinn die Untreue des über Alles geliebten Mannes gegeben hat. Sein Tod vollendete die Geistesverwirrung.

Aus den Abhandlungen über Karl V. und den Reichstag in Worms 1521 heben wir die sonst wenig bekannten Versuche Clapions, des kaiserlichen Beichtvaters, hervor, Luther mit der Kirche auszuöhnen. Das gelang freilich nicht, Luther lehnte damals die Verhandlungen ab. Wohl aber kam es zu einer Disputation auf der Ebernburg zwischen Clapion, Bucer, Hutten und Sickingen, die keineswegs resultatlos blieb, indem die beiden Ritter sich in Folge derselben nicht in einem solchen Maße wie bisher mit Luther solidarisch verbunden erachteten. Huttens Charakter tritt in eine sehr ungünstige Beleuchtung. Es scheint fast, als ob die Erhöhung der kaiserlichen Pension ihn, wenn auch nur auf einige Zeit, an die Interessen des Kaisers gefesselt habe, so daß dieser freie Hand gegenüber Luther erhielt.

Die Charakteristik „des Kurfürst Moriz von Sachsen“ ist mit großem Scharfsinn und feiner künstlerischer Hand gezeichnet. Es ist kein Moment übersehen, welches die problematische Natur des ehrgeizigen, zweideutigen, rücksichtslosen Fürsten in günstiges Licht zu stellen geeignet ist. Aber wie uns scheint, ist doch zu viel Licht auf Moriz und zu viel Schatten auf Johann Friedrich gefallen. Der Verfasser freut sich offenbar an der so eminent politischen Begabung seines Schütlings, daß er Johann Friedrich unterschätzt. Und doch fehlte der politischen Thätigkeit von Moriz ein ideales Ziel, sie war doch nichts Anderes als ein Maximum diplomatischer Kunst im Interesse des dynastischen Egoismus¹⁾. Johann Friedrich freilich entbehrte derselben mehr als dienlich, aber völlige Hingabe in die Interessen des Protestantismus, sittliche Reinheit und religiöse Tiefe des Charakters, ehrliche, uneigennützigte Gesinnung, die er auch an Moriz bei der Thronbesteigung desselben bewährte, zeichnen ihn aus. Hätte Maurenbrecher diese Züge zur Geltung gebracht, so würde das Urtheil über Moriz wohl ungünstiger ausgefallen sein. Ranke hat sich milder über Johann Friedrich, schärfer über Moriz ausgesprochen und deshalb, wie uns dünkt, gerechter geurtheilt. Die sehr werthvolle und ernstester Beachtung würdige kritische Revue „Zur Lutherliteratur“ bringt die Forderungen zur Geltung, welche der Historiker an eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Luthers erheben muß. Sehen wir ab von den allgemeineren Voraussetzungen objectiver tendenzloser Auffassung, kritischer Sichtung des vorliegenden Materials, so können uns die folgenden Worte eine Zusammenfassung, der Desiderien des Herrn Verfassers geben²⁾: „(Es ist ganz unerläßlich, daß der Zustand der Theologie etwa um 1490–1510 genau untersucht werde. Von dem Zerrbilde, das wir aus den Schriften der Reformatoren herauslesen, von den Mißverständnissen, die durch sie veranlaßt sind, gilt es, sich entschlossen loszusagen und das, was die Theologen jener Zeit wirklich dachten und lehrten, erst wieder aus ihren eigenen Schriften herauszuziehen. Und die Gedankenarbeit, die dann 1520–1540 neben den Thaten der Protestanten hergeht — jene ganze Literatur der Berthold, Schatzgeper, Rischer, Gropper, Poole, Contarini u. s. w. —, auch sie ist mit noch ganz anderer Aufmerksamkeit zu behandeln, als ihr gewöhnlich geschenkt wird. Aber erst wenn jene früheren wirklich religiösen Schriftsteller gekannt sind, erst dann kann für die jüngeren ein neues Verständniß und eine bessere Schätzung erwachsen. Die Beziehungen Luthers zu der Theologie, wie sie

¹⁾ Neuere noch nicht publicirte Forschungen des Herrn Verfassers stellen ein anderes Resultat in Aussicht. — ²⁾ S. 221 f.

vor ihm sich gestaltet, wie er sie vorfand, der Umkreis der Literatur, die er wirklich gekannt, der theologische Ideencomplex, in dem er groß geworden, die Autoren, die ihn angeregt oder die ihm direct Gedankenstoff zugeführt haben, die Quellen, aus denen seine eigenartige Religiosität entsprungen oder, richtiger gesagt, sich genährt hat, — das alles sind Themata, die nirgendwo ausreichend behandelt und die meistens ganz übergangen werden. Und doch wird Niemand in Abrede stellen, daß unser historisches Urtheil über Luther von der Beantwortung der hier aufgeworfenen Fragen in gar nicht unwesentlichen Stücken abhängt."

Wir schließen das Referat mit aufrichtigem Dank gegen den Herrn Verfasser und dem Wunsch, daß seine Schrift auch in theologischen Kreisen die verdiente Anerkennung finden möge.

Königsberg.

H. Jacoby.

Luthers Rede in Worms am 18. April 1521. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg. Von Dr. Julius Köstlin, Prof. der Theologie. Halle, Buchh. des Waisenhauses, 1874. 36 S.

Ein kleiner, aber werthvoller Beitrag zur historisch-kritischen Aufhellung und Feststellung eines der berühmtesten (und doch hinsichtlich seiner Authentie von der neuere Kritik bekanntlich mehrfach angezweifelte) Worte Luthers und Vorgänge aus der deutschen Reformationsgeschichte — der Wormser Verhandlungen und insbesondere der Schlußworte des Reformators: „Sie stehe ich“ etc. Mit der umfassenden Quellenkenntniß und der gewissenhaften Kritik, die wir aus Köstlins früheren Arbeiten über Luther, namentlich aus seinen „geschichtlichen Untersuchungen über Luthers Leben“ kennen, werden hier zum ersten Mal in möglichster Vollständigkeit die verschiedenen zeitgenössischen Berichte über die Wormser Vorgänge zusammengestellt und kritisch gewerthet. Von besonderem Werth ist gerade die hier zum ersten Mal versuchte genaue Darlegung des ganzen Tenors der Verhandlung des 18. April 1521, woraus dann erst das fragliche Schlußwort Luthers seine volle Beleuchtung und Bedeutung erhält. Schärfer als aus den bisherigen Darstellungen tritt hier das eigentliche punctum saliens der ganzen Verhandlung hervor, die Frage nach der Auctorität der allgemeinen Concilien. Auf diesen Punkt war ja die ganze reformatorische Controverse seit der Leipziger Disputation hingedrängt worden. Hier lag insbesondere der staatsrechtliche und politische Kern der Frage. Der Papst hatte sein Urtheil gesprochen, nun lag die Sache vor der höchsten Instanz des heil. römischen Reiches. Gegenüber von dem päpstlichen Urtheilspruch hatte Luther schon zum Voraus den 28. Nov. 1518, dann wieder den 17. Nov. 1520 nach Erlass der Bannbulle das seit Bonifaz VIII. und der Periode der Reformconcilien so oft angewandte Rechtsmittel einer Appellation ad futurum concilium ergriffen, auch 1520 in der Schrift an den christlichen Adel aufs Neue ein recht frei christlich Concil verlangt. Die Statthaltigkeit einer solchen Appellation war nun zwar bekanntlich von Päpsten wie Martin V., Pius II. und von den curialistischen Rechtslehrern bestritten, aber trotz der Fortschritte, die der päpstliche Absolutismus seit den Reformconcilien gemacht hatte, stand doch zumal in Deutschland und Frankreich den Verteidigern des extremen Curialismus immer noch die liberale altkatholische Anschauung von der Irrthumsfähigkeit des Papstes und der Superiorität allgemeiner Concilien als factisch gleichberechtigt gegenüber, und es

galt wenigstens in Deutschland trotz päpstlicher Proteste noch als *communis opinio*, daß von einer päpstlichen Glaubensentscheidung an ein allgemeines Concil appellirt werden könne. Hätte Luther, wie man ihm von verschiedenen Seiten her nahe legte, auf diese Rechtsbasis sich gestellt, hätte er seine Opposition auf Verwerfung der päpstlichen Ansprüche beschränkt, dabei aber die höchste Concilien-Auctorität mit den Vertretern der liberalen Concilientheorie anerkannt, so hätte man in Worms trotz des Papstes und des päpstlichen Legaten Alexander, ja auch trotz der entgegenstehenden Reizungen des spanischen Carl von Verhängung der Reichsacht über ihn Umgang nehmen können oder müssen, ja es hätte die im deutschen Reichstag stark vertretene liberale Reformpartei an ihm einen erwünschten Bundesgenossen für ihre kirchlichen Reformforderungen gegenüber von der Curie, es hätte vielleicht sogar die kaiserliche Politik in der deutschen Reformbewegung eine erwünschte Waffe gewonnen gegenüber von der zweideutigen politischen Haltung des Medicäers auf dem Stuhl Petri. Ob Luther trotz seiner eignen weiter gehenden Erklärungen von 1519 und 20 und trotz des über ihn ergangenen päpstlichen Bannes doch wieder auf jene Linie des liberalen Katholicismus und ebendamit auf einen innerhalb des deutschen Reichsrechtes zulässigen Standpunkt sich würde zurückführen lassen und ob es daher möglich sein werde, von der Verhängung der reichsgesetzlichen Reperstrafen über ihn Umgang zu nehmen: das war die Frage, um die es sich bei der Berufung nach Worms und bei den Verhandlungen in Worms und zwar ebensowohl bei der privaten wie bei der öffentlichen Verhandlung in der Session des 18. April handelte. „Ob concilia irren können“, das war die letzte entscheidende Frage, die der Kaiser durch den Official von Trier an Luther stellen ließ. Luther erbot sich, dieß zu bewähren, „der Official vermeint nein, Luther vermeint ja und wollt solches beweisen; mit dem hat der handel auf das mal ein end gehabt. Ward ein groß geschrei, als Luther wieder abschied. In solchem er sich auch Kais. Majestät unterthäniglich befohlen hat. Im Beschluß sprach er die Wort: Gott, komm mir zu hilf!“ So erzählt am interessantesten und anschaulichsten unter allen Referenten Peutinger die Schlusscene, und damit stimmen andere offenbar authentische Berichte wesentlich überein, so insbesondere ein Bericht bei Goldast, politische Reichshändel, Frankfurt 1614, S. 464, von Köstlin nicht ausdrücklich angeführt, aber offenbar identisch mit dem S. 19 sub H. citirten Druck der Halle'schen Univers.-Bibliothek, wie der bei Goldast a. a. O. S. 466 ff. abgedruckte mit dem Druck der Ponikau'schen Bibliothek S. 18 identisch scheint.

Was aber den Wortlaut des vielbesprochenen Luther'schen Schlusswortes selbst betrifft, so scheint mir unzweifelhaft nur soviel, daß dasselbe, was ja auch das Wesentliche dabei ist, einen Anruf der göttlichen Hülfe enthielt. Ob er aber „Gott helfe mir“ gelautet oder „Gott, komm mir zu Hülff“, — ob die in der herkömmlichen Fassung vorausgehenden Worte: „Ich kann nicht anders, hie steh ich“ oder „hie bin ich“, ursprünglich so lauteten oder erst später als kurze Zusammenfassung der vorhergehenden Erklärungen Luthers hinzugefügt sind, um dem Wort mehr epische oder dramatische Abrundung zu geben, darüber möchten wir gerade auf Grund der von Köstlin mit so großer Genauigkeit dargelegten und abgewogenen Zeugnisse am liebsten (mit Ranke, neueste Aufl. S. 336, Anm. 2) einer Entscheidung uns enthalten. Köstlin selbst ist geneigt, an der Authentie der

Worte: „Sie steh ich, ich kann nicht anders, Gott helf mir!“ in der bezeichneten Wortfolge festzuhalten, will aber auch die Möglichkeit anderer Fassungen zugeben.
Göttingen. Wagenmann.

1. Martin Luther als deutscher Classifier in einer Auswahl seiner kleineren Schriften. Frankfurt a. M., Heyder u. Zimmer, 1871. 8. XXXVIII und 290 S.
2. Martin Luther als deutscher Classifier 2c. Neue Folge, ebendas. 1874. 8. 428 S.

Es war ein glücklicher Gedanke der um die Herausgabe der Lutherschriften längst so hochverdienten Verlagshandlung, Luther unter die deutschen Classifier aufzunehmen d. h. eine passende Auswahl seiner nach Form und Inhalt bedeutendsten und für die Gegenwart interessantesten deutschen Schriften, insbesondere solcher Stücke, in denen das allgemeinmenschliche und nationale Element mit besonderer Kraft, Innigkeit und Ursprünglichkeit hervortritt, in allgemein verständlicher Textgestalt und ansprechender Ausstattung, auch im Format der neueren deutschen Classifier-Ausgaben einem größeren Publicum vorzulegen. Zwar ist es oft gesagt worden, von Katholiken und Protestanten, von Historikern, Sprachforschern und Literaturhistorikern so gut als von Theologen und Kirchenhistorikern, daß Luther „der größte Heros und Herold des deutschen Volks“, „der gewaltigste Volksmann, der populärste Charakter, den Deutschland je besessen“, einer der Heroen der Menschheit, in welchem sich Kraft und Sehnsucht einer ganzen Epoche verkörpert habe, daß er, die höchste Blüthe seines Zeitalters in Wort und Lied, die deutsche Sprache für alle Zeiten mit dem Stempel der Majestät gestempelt habe, daß er der Schöpfer der neuhochdeutschen Sprache in Poesie und Prosa, „Kern und Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersezung“, daß er „nicht nur der fruchtbarste, sondern auch der größte populäre Schriftsteller der Deutschen“ sei, ja, dürfen wir unbedenklich hinzufügen, auch unter allen deutschen Schriftstellern der gelesenste, der am öftesten gedruckte und am öftesten citirte. Sind ja doch wenigstens die drei opera classicissima dieses deutschen Classikers — seine Bibelübersetzung, sein kleiner Katechismus und seine Kirchenlieder — in jedes evangelischen Deutschen Hand und Haus, ja eine Anzahl Luther'scher Worte und Sprüche so sehr im alltäglichen Gebrauch aller Deutschredenden und Deutschschreibenden, daß im dem „Citatenschatz“ des deutschen Volks oder in dem Schatz unserer „geflügeltten Worte“ gewiß Niemand so reich vertreten ist wie Martin Luther. Wenn Melancthon der praeceptor Germaniae, so ist Luther „der erste wahre Volkslehrer der Deutschen“, der Mann, in dessen Schule wir Alle sprechen, lesen, schreiben und ebendamit denken gelernt haben.

Und dennoch ist es ein sehr passendes Motto, mit welchem das erste Bändchen dieser Classifier-Ausgabe Luthers sich eingeführt hat: „Wir wollen weniger erheben — auch weniger gedankenlos citirt — und fleißiger gelesen sein!“ Ja auch das bekannte Dictum Galvins könnte Einem einfallen beim Blick auf so Viele, die Luthers Namen im Munde führen oder an der Stirn tragen und doch „Luthers Denkart und die von ihm ebenso stark als naiv gesagten Wahrheiten für unsere Zeit“ so wenig nutzen und anwenden: „O Luthere, quam paucos tuae

praestantiae imitatores (resp. existimatores), quam multos vero sanctae tuae jactantiae simias reliquisti!“ Wie wenig werden doch im Ganzen Luthers Werke gelesen und studirt — von Theologen und Laien, von unseren „Gebildeten“ wie von dem evangelischen Volke! „Die Gesamtausgaben seiner Werke sind dem größeren Publicum nicht zugänglich“ — oder werden auch von denen, welchen sie wohl zugänglich wären, nicht gekauft und nicht gelesen (wie wohl Niemand besser weiß als die Verlags-handlung, welche ihre Gesamtausgabe der lateinischen und deutschen opera Lutheri noch immer nicht hat vollenden können). Die verschiedenen „Auswahlen“ aber, an denen es ja freilich in alter und neuer Zeit nicht gefehlt hat, sind meist einseitig oder aus anderen Gründen ungenügend oder doch den Bedürfnissen der Gegenwart nicht entsprechend.

Die vorliegende Sammlung will „nur solche Schriften berücksichtigen, die vorzugsweise von allgemeinem literarischen Interesse sind und Luther als deutschen Classiker charakterisiren“. Das erste, im Jahr 1871 erschienene Bändchen giebt nach einer Auswahl von „Ausprüchen über Luthers literarische Bedeutung“ (von Arndt, Baumgarten, Baur, Carriere, Döllinger, Eichendorf, Fichte, Freytag, Gerok, Gerwinus, Gödke, Grimm, Hamann, Hase, Häuser, Heine, Herder, Mahnis, Koberstein, Lang, Laube, Lessing, Marheineke, F. G. und Johannes Müller, Ranke, Roquette, Rothe, Schlegel, Strauß, Uhland, Villers, Wilmar, Wackernagel) ausgewählte kleinere Schriften Luthers in 66 Nummern: Pieder, Briefe, Vorreden, Fabeln, Sprüche u. dgl. Die Auswahl ist „mit reifer Ueberlegung und vielem Geschick gemacht“ (wie auch D. Fr. Strauß in einem brieflichen Zeugniß anerkannt hat) und hat, wie die auf dem Umschlag der „Neuen Folge“ abgedruckten Urtheile zeigen, allseitige Anerkennung und viele Verbreitung gefunden. Diese eben erschienene „Neue Folge“ enthält unter neun Nummern, im Ganzen, aber nicht durchaus, chronologisch geordnet, größere Schriften oder Schriftstücke, besonders reformatorischen, ethischen und kirchenpolitischen Inhalts, in passender, gerade auch für die Bedürfnisse der Gegenwart berechneter Auswahl und correcter, an die Erlanger Ausgabe sich anschließender, jedoch, soweit es nöthig schien, der modernen Sprache angepaßter Textgestalt, je mit einer vorausgeschickten ganz kurzen Einleitung über die geschichtlichen Verhältnisse und den wesentlichen Inhalt der betreffenden Schriften. Voran stehen wie billig die beiden reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520: „An den christlichen Adel deutscher Nation“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (diese freilich in dem abgekürzten Text der deutschen Ausgabe Luthers); dann folgt das Magnificat vom Jahr 1521, die Vermahnung vor Aufruhr und Empörung von 1522, von weltlicher Obrigkeit von 1523, nebst einem kurzen Anhang: Zum deutschen Reichstag von 1530, Acht Sermonen, zu Wittenberg in den Fasten gehalten, von 1523, dann die pädagogische Hauptschrift Luthers an die Rathsherren aller Städte deutschen Landes vom Jahr 1524, der große Stiftungsbrief nicht bloß für die Gymnasien, sondern für das evangelische Schulwesen überhaupt, woran sich noch ein kurzes Wort über „Hausregiment“ aus der Auslegung der 10 Gebote von 1528 schließt. Den Schluß des Ganzen machen endlich der Sendbrief an den gestrengen und ehrenfesten Alßa von Kram: ob Kriegerleute auch in seligem Stande sein können, von 1526 und noch einige Bruchstücke aus der Auslegung des 101 Psalms, aus der Heerpredigt wider den Türken und aus der Erklärung des 118. Psalms vom Jahr 1530. Es wird an dieser kurzen Inhaltsangabe genügen, um auch diese zweite Sammlung wie die erste Allen zu empfehlen, welche Luther

als den Classifier des deutschen Volks oder vielmehr als deutschen Volksmann und Volkschriftsteller schon kennen oder erst noch kennen lernen wollen, — Theologen und Laien, Evangelischen und Katholiken, dem „christlichen Adel wie dem christlichen Volke deutscher Nation“.

Als kleinen kritischen Beitrag fügen wir bei, daß S. 9 zu lesen ist indelebiles, S. 84 geehret = abgeerntet, statt: geegget; S. 74 ist zu interpungiren: „Ich weiß hier keinen andern Rath denn ein demüthig Gebet zu Gott, daß uns derselbe Doctores Theologiae gebe. Doctores der Kunst, der Arznei, der Rechte, der Sentenzen mögen der Papst, Kaiser und Universitäten machen. Aber sei nur gewiß, einen Doctor der heiligen Schrift wird dir Niemand machen denn allein der heilige Geist.“ Die hergebrachte, auch hier beibehaltene Interpunction gibt nicht den richtigen Sinn.

Göttingen.

Wagenmann.

Philippi Melanchthonis epistolae, judicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae, quae in Corpore reformationum desiderantur, undique ex manuscriptis et libris editis collegit et secundum seriem annorum dierumque disposuit Henricus Ernestus Bindseil. Halis Saxonum, Schwetschke, 1874. 8. X und 614 S.

Dem unermüdlischen Sammlerfleiß des verdienten Herausgebers des Corpus reformationum und der Colloquia Lutheri verdanken wir diesen ersten, nahezu 600 Nummern umfassenden Nachtrag zu* dem Melanchthon'schen Briefwechsel, vorläufig die Jahre 1518—53 oder die Ergänzungen zu Band I bis IX des Corpus reformationum umfassend, dem hoffentlich eine zweite Sammlung bald folgen wird. Die Anordnung und Redaction dieser Nachträge ist wesentlich dieselbe wie in dem Hauptwerk. Nur vermiffen wir ungern eine reicheres Maß von erläuternden oder auch textkritischen Anmerkungen, und daß die Reihenfolge keine chronologisch fortlaufende ist, sondern die bis S. 501 reichenden supplementa nochmals von S. 502—598 eine appendix von solchen Briefen und Schriftstücken erhalten haben, die dem Herausgeber erst nach dem Abdruck der ersten 519 Stücke bekannt geworden sind, ist eine Unbequemlichkeit für die Benützung, die übrigens durch den genauen index wieder so ziemlich ausgeglichen wird.

Den Hauptbestand der vorliegenden Sammlung bilden Briefe von und an Melanchthon, denen auch einige von Anderen an Andere geschriebene Briefe, die zur Erläuterung der Zeitverhältnisse dienen, eingereiht sind. Kleiner ist die Zahl der mitgetheilten judicia et consilia, testimonia und varia. Was in den bekannten Ausgaben der Lutherbriefe steht, ist nicht mit abgedruckt; von sämtlichen abgedruckten Stücken wird etwa ein Viertel, 145, als bisher ungedruckt bezeichnet. Unter den letzteren befinden sich z. B. Briefe Melanchthons an Kurfürst August von Sachsen, an Ambrosius und Thomas Blaurer, Johann Brenz, Martin Pucer, Bugenhagen, Bullinger, Calvin, Capito, Conrad Sam in Ulm, zahlreiche an Georg Cracau, ein Brieffragment an Cöllus Secundus Curio, Briefe an den

Spanier Dryander, an Martin Krecht, Justus Jonas, Petrus Martyr, Micellus, Desolampad, A. Osiander; ferner ungedruckte Briefe an Melanchthon von Bucer, Bullinger, Calvin, Alacius, Hardenberg, Hedio, Johann a Lasco, Wenceslaus Pink, Friedrich Myconius, Jacob Sturm, Oswald Mykonius u. A.; ferner von Caspar Cruciger an Myconius, von Krecht an Bullinger und Vadian, von A. Osiander an Spalatin und Johann Lang u. s. w. Von den *Judicia et consilia* erwähnen wir als inedita eins von 1522 de missa et utraque specie, de statutis, vom Jahr 1536 de concilio, von 1540 de bonis ecclesiasticis. Vesteres Gutachten, verfaßt von Melanchthon, unterzeichnet von ihm und elf andern Theologen (Jonas, Bugenhagen, Cruciger, Amadorf, Scheubel, Corvin, Rymeus, Raidt, Bucer, Carcerius, Joh. Amsterdams), am 10. März 1540 den schmalkaldischen Bundesfürsten überreicht, von großer Bedeutung für die Geschichte des evangelischen Kirchenguts und Kirchenrechtes, ist zwar nicht, wie der Herausgeber zu glauben scheint, ein ineditum, sondern schon mehrfach gedruckt, so nach einer Handschrift des Casseler Archivs von Neudecker, Urkunden aus der Ref. Zeit, 1836, S. 310, nach einer Wiener Handschrift im Corpus ref., Bd. IV, S. 1040 ff., bei Sattler, würt. Herzoge x., es wurde aber früher meist irrthümlich (so noch von Richter-Dove in der neuesten Ausgabe seines Kirchenrechtes, S. 1127) ins Jahr 1537 gesetzt, während jetzt die Abfassung i. J. 1540 unzweifelhaft festgestellt ist. (Vgl. Stälin, würtemb. Geschichte, Band IV, S. 406.) Auch sonst scheinen unter den vom Herausgeber als inedita bezeichneten Stücken mehrere sich zu befinden, die bereits früher an verschiedenen Orten gedruckt sind (z. B. der Brief A. Osianders an Spalatin vom 24. October 1539 gedruckt in den Mnsch. Nachrichten 1712, S. 372; vgl. Möller, Osiander, S. 539). Doch es ist nicht dieses Ortes, die einzelnen Stücke der Sammlung zu besprechen oder historisch-kritisch zu untersuchen. Es wird genügen, auf die Wichtigkeit der vorliegenden Supplemente zum Corpus reformatorum aufmerksam zu machen und den Wunsch zu begründen, daß die versprochene Fortsetzung nicht lange auf sich möge warten lassen.

Göttingen.

Wagenmann.

Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings. according to the late Benjamin B. Wiffen's plan and with the use of his materials described by Edward Boehmer, D. D., Ph. D., ordinary professor of the Romance Languages to the University of Strassburg. First Volume with B. B. Wiffen's narrative of the incidents attendant upon the republication of Reformistas antiguos Españoles and with a memoir of B. B. Wiffen by Isaline Wiffen. Strassburg (Karl Trübner). London (Trübner et Co.) 1874. XVI und 216 SS. gr. 8.

Der im Jahre 1867 verstorbene Benjamin B. Wiffen in England, zur Gesellschaft der „Freunde“ gehörig, hat viele Jahre in enger freundschaftlicher Verbindung mit dem evangelisch gesinnten Spanier Don Luis de Múz i Rio († 1865) gestanden und den lebhaftesten Antheil genommen an dessen Herausgabe der

Reformistas antiguos españoles, einer Reihe von 20 Bänden religiöser Schriften reformatorisch gesinnter Spanier, welche seit 1817 gedruckt und im Interesse der religiösen Regeneration Spaniens verbreitet wurden. Wie sehr der Antheil Wiffens hieran in activer Betheiligung und literarischer Unterstüzung des edlen Spaniers bestand, lernen wir aus den eignen Angaben Wiffens, welche in dem hier anzuzeigenden Werke Böhmers S. 27 ff. aufgenommen sind und welche in Verbindung mit dem biographischen Memoir von der Hand eines Verwandten (S. 1 ff.) uns ein liebenswürdiges Bild des Mannes geben. Einen beträchtlichen Theil des Materials hat Wiffen für seinen spanischen Freund aufgespürt und diesem zugänglich gemacht. Bei dem lebhaften Interesse, welches Wiffen fortgesetzt der reformatorischen Literatur Spaniens zuwandte, hegte er den Wunsch und entwarf den Plan zu einer umfassenden Darstellung des Lebens und Nachweisung der Schriften aller hierher gehörigen Spanier. Er sammelte biographisches und bibliographisches Material in der Hoffnung, daß Don Luis die Ausführung übernehmen sollte, — eine Hoffnung, welche durch dessen Tod vereitelt wurde. Gemeinsame englische Freunde vermittelten, daß Böhmer die Ausführung des Planes unternahm, und wer dessen Arbeiten über Juan Baldes kennt, wird nicht zweifeln, daß er dazu besonders berufen war. Gegenwärtig liegt nun der erste Band dieses Unternehmens in ganz vortrefflicher Ausstattung vor. Er enthält nach den einleitenden Mittheilungen von und über Wiffen und über das ganze Unternehmen die Biographien der Brüder Juan und Alfonso Baldes, des Francisco Enzinas (Dryander) und seines Bruders Jaime (Jacob), endlich die des Juan Diaz. Die hier dem Zweck des Unternehmens entsprechend kürzer gehaltene Biographie des Baldes ruht auf Böhmers früheren Arbeiten, den grundlegenden *Cenni biografici*, welche er seiner Ausgabe von Juan Baldes' *divine considerazioni* (Halle, Anton 1860) beigegeben hat, dem Artikel in Herzog's Realencyclopädie und der erneuten Bearbeitung in der deutschen Ausgabe der „göttlichen Betrachtungen“ (Halle, Schwabe 1870), bringt aber im Einzelnen wieder manche Berichtigung und Ergänzung. — Francisco de Enzinas (gräcisirt Dryander) aus Burgos kam von Löwen, wo er studirt, im Jahre 1541 nach Wittenberg, getrieben von dem Verlangen, Melancthons Unterricht zu genießen (um dieß zu erreichen, wollte er bis ans Ende der civilisirten Welt gehen, S. 134). Er vollendete hier seine spanische Uebersetzung des Neuen Testaments aus der Ursprache, die er dann trotz der Abmahnung der Löwener Theologen, denen er sie vorlegte, in Antwerpen zum Druck brachte. In einer Audienz, welche ihm der ihm wohlwollende Bischof von Jaen bei Karl V. verschaffte (24. Nov. 1543), nahm Karl das Buch an, er übergab es aber seinem Beichtwater, dem Dominicaner de Soto, zur Beurtheilung. Die Folge war, daß Enzinas auf Ordre Granvella's hinterlistig überfallen und gefangen gesetzt wurde. Für die auch in ihren Einzelheiten sehr interessante Geschichte dieser Gefangenschaft ist die Hauptquelle die eigne Schrift des Enzinas *de statu Belgiae et de religione Hispaniae*, welche er nach seiner Flucht (Ende Januar 1545) in Wittenberg verfaßte. Noch im 16. Jahrhundert erschien davon eine französische Uebersetzung (bei Böhmer Nr. 119), während das lateinische Original, wie es scheint, zum ersten Male gedruckt ist in Campans *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de Belgique. Mémoires de Frans. de Enzinas*. Bruxelles, Leipzig, Gand 1862 (Böhmers Nr. 120). Rabus, der einen großen Theil ins Deutsche übersezte (*Historie der Heyligen* ic. 7. Thl. Straßburg 1557), scheint aus

einer Handschrift geschöpft zu haben, nicht aus einem Druck, der von Verdes angenommen, aber weder von ihm noch von Strobel aufgefunden werden konnte. Am Ende desselben Jahres, in welchem diese Schrift entstand, kam Juan Diaz (der Dritte, von welchem in diesem Bande gehandelt wird) mit Butzer nach Regensburg zu dem im Januar 1546 zu eröffnenden Religionsgespräch. Diaz war während seiner Studienzeit in Paris von Jaime de Enzinas (dem Bruder Franzens) für das Evangelium gewonnen, dann 1545 nach Genf und Straßburg gekommen. In Regensburg ging er mit seiner Ueberzeugung freimüthig heraus im Gespräch mit seinem Landsmann Peter Malvenda. Sein Bruder Alfons, angestellt in Rom bei der päpstlichen Rota, erfuhr davon und eilte nach Deutschland, suchte vergeblich Juan zur römischen Kirche zurückzubringen, dann ihn durch Verstellung sicher zu machen. Als es aber trotz der Arglosigkeit Juans nicht gelang, ihn nach Italien zu locken, erfolgte zu Neuburg an der Donau, wo Juan nach dem schnell abgebrochenen Regensburger Gespräch verweilte, um den Druck Buser'scher Schriften zu überwachen, jene grauenvolle, durch den Fanatismus dictirte That der Ermordung des Bruders durch die Hand eines gedungenen Begleiters, den Alfons aus Italien mitgebracht hatte. Trotz des ungeheuern Aufsehens, welches diese schwarze That erregte, und der Anstrengungen, welche gemacht wurden, um die Bestrafung der gefangenen Verbrecher durchzusetzen, gingen sie zuletzt straflos aus. Die moralische Verstocktheit, mit welcher diese Sache von Seiten des Kaisers und Papstes vollkommen als Parteisache behandelt wurde, spiegelt sich in dem herzlosen Bericht Sepulveda's und macht beinahe einen schlimmern Eindruck als die fanatische That selbst. Francisco de Enzinas verfaßte in Basel in Gemeinschaft mit dem Freunde und Genossen des unglücklichen Diaz, dem Augenzeugen seines Todes, Claude de Senarcens, die Geschichte von dem Leben und Tode des Juan Diaz. Kurz darauf erfuhr er, daß sein Bruder Jaime in Rom um seines Glaubens willen auf dem Scheiterhaufen gendete hatte.

Einen ganz besondern Werth für Alle, welche mit der Reformationsgeschichte zu thun haben, geben nun aber dem vorliegenden Werke die den Biographien beigegebenen außerordentlich umfassenden und genauen bibliographischen Nachweisungen, sorgfältig in Angabe der Büchertitel und Ausgaben und der Bibliotheken (deutscher, schweizerischer, englischer, niederländischer und französischer), welche die zum großen Theil seltenen Drucke bergen. In diesen 177 Nummern liegt ein reicher bibliographischer Schatz. Während die Biographien ganz selbstständig von Böhmer gearbeitet sind, fand er für diesen bibliographischen Theil eine werthvolle Sammlung von Büchertiteln in Wissens Papiere vor; allein sie bildet nicht nur den kleinern Theil der ganzen Summe, sondern ist auch von Böhmer selbst revidirt, mit den Originalen verglichen und mit den Bibliotheksnachweisen versehen. Neben den Schriften, die hierher gehören, ist auch der Nachweisung der Briefe eine besonders dankenswerthe Sorgfalt gewidmet; vgl. die Briefregister des Alfons Baldes S. 82 f. und die Nr. 1 ff., den Katalog der an Francisco Orndorfer geschriebenen Briefe, die sich im Archiv des protestantischen Seminars zu Straßburg befinden, sowie die Nachweisung der Briefe des Francisco Orndorfer selbst, Nr. 139 ff. Außer auf die 50 von Böhmer in der Zeitschrift für historische Theologie 1870 veröffentlichten, sei hier auch auf die von demselben in dem Straßburger Festprogramm 1872 veröffentlichten *epistolae quaedam*

Joannis Sturmii et Hispanorum qui Argentorati degerunt hingewiesen. Zur Geschichte der Ermordung des Diaz vgl. die Mittheilungen aus dem Weimarischen Archiv, S. 208 ff. — Der Druck ist sehr correct, von Druckfehlern ist mir bloß Folgendes aufgestoßen: S. 33, Z. 12 von unten lies be statt he; S. 89 unter Nr. 13 muß es wohl heißen: Compare no. 15, statt 13; S. 171, Z. 5 von unten lies multa statt multo (hätte der Originaldruck den Fehler, so würde es wohl bemerkl. gemacht sein).

Kiel.

Möller.

Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559—1565, von Ivan Koštrenčič. Wien 1874. VII u. 244. S.

Eine interessante und reichhaltige Sammlung von Aktenstücken, welche theils zum ersten Mal veröffentlicht werden, ist uns hier dargereicht. Württemberg hat bekanntlich das Verdienst, im 16. Jahrhundert die erste Bibelanstalt besessen zu haben in der Druckerei, welche Freiherr Ungnad von Sonnegg mit nachhaltiger Unterstützung von Herzog Christoph in Urach anlegte und während der Jahre 1559—64 in großen Aufschwung brachte. Es war ein äußerst verdienstvolles Werk gewesen, das der ehemalige Landeshauptmann von Krain für seine südslavischen Landsleute noch am Abend seines Lebens unternommen hatte; auch Primus Truber hat seinem bedeutenden Wirken in jenen Gegenden durch seine Uebersetzungen die Krone aufgesetzt, so daß man ihn auch in dieser Hinsicht mit Recht den Reformator Krains nennen kann, da seine Arbeiten den Grund zur Literatur der Südslaven überhaupt legten. Schnurrer in seinem Büchlein: Slavischer Bucherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen 1799, hat die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf diese wichtige Erscheinung gelenkt und seitdem ist in Literaturgeschichten und Biographien (z. B. Sirt, Peter Paul Berger; Sillem Primus Truber; Kugler, Herzog Christof zu Württemberg; Stälin, württembergische Geschichte u.) darauf Rücksicht genommen worden. Eine große Bereicherung erhält unsere Kenntniß dieses Unternehmens durch die vorliegende Sammlung; es sind zwar theilweise dieselben Dokumente, die Schnurrer in den Händen gehabt hatte (die Ungnad'sche Familie hatte die auf den slavischen Bucherdruck bezüglichen Papiere der kön. Universitätsbibliothek Tübingen zur Aufbewahrung übergeben und glücklich entgingen sie der Plünderung durch die Jesuiten, welche z. B. die werthvolle Bibliothek Herzog Christophs in alle Winde zerstreuten), aber Schnurrer hat nur Auszüge gegeben, hier dagegen sind die meisten diplomatisch genau abgedruckt und nur die minder wichtigen im Auszug wiedergegeben. Im Ganzen sind es 143 Briefe, den Zeitraum vom 28. Aug. 1559 bis 12. Aug. 1565 umfassend, deutsch und lateinisch, einige slavische vom Herausgeber übersetzt; bei weitem die meisten sind an Ungnad gerichtet und enthalten regelmäßige Berichte über den Stand der Reformation in Krain u., über den Fortgang der Uebersetzung, den Druck und den Verkauf („die Verfilberung“) der Bücher; dazu kommen die Schreiben Ungnads an die deutschen Fürsten und Städte, das gottselige Werk mit Beiträgen zu unterstützen, und ihre Antworten mit und ohne Geldbeitrag; deutlich erkennt man die großen Schwierigkeiten, die dem Werke sich entgegenstellten und die nicht nur in den großen Kosten, sondern noch mehr in den Zwistigkeiten der

Uebersetzer bestanden. Auf das Leben von Truber, worin so Manches unbekannt war, auf die Reformationsgeschichte von Krain, Steiermark, Illyrien u., über welcher noch viel Dunkel schwebt, fällt durch diese Briefe ein helles Licht und dem Bestreben der gegenwärtigen Geschichtschreibung, die Reformation in den Ländern, wo sie der Gegenreformation erlag und beinahe vergessen war, nachzuweisen und gleichsam von den Todten zu erwecken, kommt diese Sammlung fördernd entgegen. Der Vorrede nach hat der Herr Herausgeber im Sinne, eine Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1550—1595, wo das letzte Buch aus der Ungnad'schen Druckerei erschien, herauszugeben. Das vorliegende Werk zeigt uns eigentlich die werthvollsten Bausteine, aus denen jene Geschichte aufgeführt werden soll; in jenem größeren Werk, hoffen wir, wird auch zum Rechte kommen, was wir bei dieser Sammlung vermissen; eine umfassendere Vorrede und ein größerer Reichthum von Anmerkungen wäre sehr erwünscht gewesen; es wäre dadurch der Gebrauch des Buches für Manche, welche in jenen schwierigen sprachlichen Verhältnissen sich orientiren wollten, sehr erleichtert worden; auch begegnet uns eine Reihe von fremden Namen, welche ein paar Worte Erklärung bekannt gemacht hätten, denn das Orts- und Personenregister ersetzt diesen Mangel nicht und dagegen fehlt ein Verzeichniß der Briefe und Dokumente vollständig; ebenso wäre wohl aus dem Stuttgarter Staatsarchiv, wo sich eine größere Anzahl Ungnad'scher Briefe findet, noch eine Ausbeute für die Sammlung zu holen gewesen. Doch das alles sind unbedeutende Anstände und wir wünschen nur, daß der Herr Verfasser sein angekündigtes Werk bald erscheinen lassen möchte.

Stuttgart.

Prof. Th. Schott.

Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, von Leopold von Ranke. Band I—III. 6. Aufl. Leipzig, Dander u. Humblot 1874. 8.

Der berühmte Altmeister deutscher Geschichtschreibung besitzt neben den anderen großen Eigenschaften, die ihn anerkanntermaßen zum ersten der jetzt lebenden Historiker machen, auch noch das seltene Glück oder Geschick, daß seine großen Geschichtswerke fast allemal, wenn sie in die Welt treten, den Zeitgenossen nicht bloß, (um das Wort des großen athenischen Geschichtschreibers umzukehren) als *κείμενα εις αεί*, sondern immer zugleich wie *ἀγορισματα εις τὸ παρόντινα* erscheinen, daß sie in all ihrer großartigen Objectivität doch zugleich, als Worte geredet zur rechten Zeit, ein helles Licht hineinwerfen in die Aufgaben und Kämpfe der nächsten Gegenwart. So war es, um von anderen Werken Ranke's zu schweigen, zuletzt noch mit seinem Briefwechsel Bunsens und Friedrich Wilhelm's, so früher mit seiner deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation bei ihrem ersten wie bei ihrem letzten Erscheinen, so allermeist mit seiner Geschichte der Päpste. Als sie erstmals erschien, in den Jahren 1834 ff., da war es just in dem Moment, wo der halb romantische, halb aufklärerische Traum von einem dauernden confessionellen Friedensstand zu Ende ging und eine neue Periode des Kampfes zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen Ultramontanismus und Liberalismus, zwischen dem jesuitischen Papstthum und der modernen Gesellschaft in bedeutsamen Symptomen sich ankündigte: Gregors XVI. Stuhlbesteigung, Möhlers Symbolik, der Hermes'sche Streit, der preußische Kirchenstreit. In der

Vorrede, die Kanke damals seinem ersten Bande voraussichtete, konnte er noch die charakteristischen und doch zugleich prophetischen Worte schreiben: „Was ist es heutzutage noch, was uns die Geschichte der päpstlichen Gewalt wichtig machen kann? Nicht mehr ihr besonderes Verhältniß zu uns, das ja keinen wesentlichen Einfluß weiter ausübt, noch auch Besorgnisse irgend einer Art. Die Zeiten, wo wir uns fürchten konnten, sind vorüber: wir fühlen uns allzu gut gerettet.“ Das war, wie Kanke selbst in der neuen Auflage bemerkt, „der Ausdruck der Stimmung einer Epoche, in welcher zwischen Rom und Deutschland Frieden war oder wenigstens zu sein schien. Wie sehr hat sich seitdem das Alles verändert! Indem ich 40 Jahre nach dem Erscheinen der ersten eine sechste Auflage veranstalte, ist der Streit, welcher damals ruhte (d. h. der nimmer ruhende Streit zwischen römischem Hierarchismus und dem modernen Rechts- und Culturstaat), wieder in vollen Flammen ausgebrochen. Es versteht sich von selbst, daß in dem Buch deshalb kein Wort geändert werden durfte, aber ich kann mir doch auch nicht verhehlen, daß eine neue Epoche des Papstthums eingetreten ist.“ (Sie ist freilich eingetreten nicht erst seit 1834 oder 48 oder 70, sondern seit dem Zeitpunkt, wo die europäischen Mächte in restaurationsförmiger Verblendung 1814 das Papstthum bedingungslos wiederherstellten und dann zur Abschließung von Conventionen und Concordaten mit dem päpstlichen Stuhl ohne die nöthigen staatsgesetzlichen Garantien sich herbeidrängten.) Diesen Fortgang der Papstgeschichte in der neuen Epoche oder vielmehr überhaupt im 18. und 19. Jahrhundert (während das frühere Werk bekanntlich auf das 16. und 17. sich beschränkte) soll die neue Bearbeitung zwar nicht ausführlich erzählen, aber wenigstens andeuten — immer unter Wahrung des objectiven Standpunktes, den das Werk von Anfang an einzunehmen gesucht hat, und auch der gegenwärtige Pontificat soll in demselben Sinne berücksichtigt werden. Neuere Forschungen an verschiedenen Orten und für verschiedene Zwecke haben dem Verfasser vielfach neues Material geliefert und auch die Ergebnisse fremder Forschungen sind (wenngleich freilich nicht so vollständig, als man wünschen möchte) für die neue Ausgabe benutzt und unter treuester Festhaltung der ursprünglichen Darstellung am betreffenden Ort nachgetragen, wie z. B. in dem vorliegenden ersten Band insbesondere Sickels große Urkundenammlung zur Geschichte des Tridentiner Concils und Hübners klassisches Werk über Papst Sixtus V. Anlaß zu solchen Einschaltungen gegeben haben. So ist es also trotz seines vierzigjährigen Alters doch ein wesentlich neues und verjüngtes Werk, das wir in dieser sechsten Auflage zu erwarten haben, wie denn auch der neueste Titel es als solches bezeichnet: nicht mehr einen Theil der „Geschichte der Fürsten und Völker von Südeuropa im 16. und 17. Jahrhundert“, sondern eine „Geschichte der Päpste in den letzten vier Jahrhunderten“ will Kanke uns geben.

Wenn man früher schon nicht mit Unrecht Kanke's Papstgeschichte als das bedeutendste Werk des deutschen Historikers bezeichnet hat, so dürfen wir — Theologen wie Historiker — dieser neuen Auflage und besonders ihren neuen Partien mit jenem erhöhten Interesse entgegensehen, das die Geschichte der Päpste gerade seit dem Moment für uns gewonnen, seit der Papst angefangen hat, infallibel zu sein, aber auch aufgehört hat, zu den „Fürsten und Völkern von Europa“ zu gehören¹⁾.

Wagenmann.

¹⁾ Verstehende Anzeiger war bereits gesetzt, als der Schluß des Werkes erschien über den, so Gott will, später berichtet werden soll.

Revue de théologie et de philosophie et compte-rendu des principales productions scientifiques sous la direction de MM. Dandiran, professeur de théologie à l'académie de Lausanne, et J. F. Astié, professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud. Septième année. Lausanne, Georges Bridel, éditeur. 1874.

Diese Revue, die bereits in ihrem siebenten Jahrgang erscheint, verdient in mehr als einer Hinsicht unsere Aufmerksamkeit. Wer sollte sich nicht freuen, wenn auf französischem Boden wissenschaftliches Leben sich regt, wissenschaftliche und speziell theologische Bedürfnisse sich kundgeben und ihre Befriedigung suchen? Es kommt dieses hinzu, daß die in Rede stehende Revue besonders dazu dient, die deutschen Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie und der Theologie den französischen Lesern vorzuführen, die Kenntniß davon für die Länder französischer Zunge zu vermitteln. Uebrigens gehört sie speziell dem Boden der französischen Schweiz an. Die beiden Hauptredacteurs, Dandiran und Astié, ebenso die sechs Mitglieder des dirigirenden Comité, sie alle sind französische Schweizer.

Zur Orientirung in diesen Verhältnissen sei uns gestattet, hier in aller Kürze Folgendes zu bemerken. Als Nachwirkung der kirchlichen Bewegung, die zum Theil durch die Revolution von 1845 hervorgerufen wurde, hat sich im Canton Waadt neben der mit dem Staate verbundenen Kirche eine freie Kirche gebildet, die sich sehr bald mit einer eigenen theologischen Facultät versah¹⁾, während die Nationalkirche ihre seit Einführung der Reformation bestehende theologische Facultät, woran Theodor v. Bezä einer der ersten Lehrer gewesen, beibehielt. In Genf hat sich ebenfalls, aber lange vor dem Jahr 1845, eine freie Kirche gebildet, ja sogar mehrere freie Kirchen, wovon aber nur eine eine eigene theologische Facultät aufstellte, an der eine Zeitlang Scherer, der jetzige Mitredacteur des „Temps“, angestellt war, außerdem Merle d'Aubigné, Gausson und die deutschen Theologen Steiger und Hävernick. Keiner der jetzigen Professoren dieser Facultät theilte sich an der erwähnten Revue, wohl aber mehrere Professoren der Facultät der Genferischen Nationalkirche. In Genf tritt nämlich der Gegensatz zwischen Nationalkirche und freier Kirche schroffer hervor als im Waadtlande. Was aber die genannte Revue betrifft, so arbeiten also Professoren von drei verschiedenen Facultäten der Theologie, und zwar drei verschiedenen Kirchen angehörig, in friedlichem Wettstreit daran. Auch dieß gehört zur Signatur der dortigen Zustände.

Was die Revue in das Leben gerufen, ist das tief gefühlte Bedürfniß, in die gegenwärtige Geistesbewegung auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie einzutreten mittelst sorgfältiger Kenntnißnahme ihrer vorzüglichsten Erzeugnisse. Diese Aufgabe hat die Redaction in solcher Weise zu lösen gesucht, daß die betreffenden Werke ihrem Inhalte nach theils in ausführlicher, theils in compendioser Art und Weise resumirt werden, mit völliger Objectivität, ohne Kritik, ohne

¹⁾ Eine gute Probe der theologischen Studien an dieser Facultät gibt die these oder Examenarbeit von A. Vernus über Richard Simon und dessen kritische Geschichte des Alten Testaments, 1869, eine ausgezeichnete Arbeit.

Leb, ohne Tadel. So schwierig diese Aufgabe ist, so kann doch nicht geleugnet werden, daß sie in den vorliegenden Hefen ziemlich gelöst scheint. Sodann ist es in der Natur der Sache gegründet, daß der größte Theil der angezeigten und ausgezogenen Schriften deutschen Verfassern angehört, da doch die nicht-deutschen sich auch in den Kreis einreihen, den die Revue zu umfassen sich vorgenommen hat.

Um uns eine Vorstellung von der Reichhaltigkeit ihres Inhaltes zu verschaffen, genügt es, uns den Inhalt einiger Hefte zu vergegenwärtigen. Da finden sich Artikel über die alttestamentliche Theologie von Schulz, über die neutestamentliche Zeitgeschichte von Hausrath, über Johann Wicief von Vechler, über die christliche Dogmatik von Desterzee, Professor in Utrecht, über die Bibel der jungen Leute von den holländischen Gelehrten Dort und Hoopstraas. Diesen Schriften sind sehr ausführliche, aber durchaus nur referirende Artikel gewidmet. In kürzerer Weise werden besprochen und angezeigt folgende Schriften: Gott und der Mensch von Ultrici, bibliotheca Novi Testamenti graeca von Reuß, Prof. in Straßburg, der Commentar von Delipsch über die Genesis, das Buch Hiob von Zöckler, der Segen Moses von Volk, Prof. in Dorpat, die Natur im Lichte philosophischer Anschauung von Perty. Wir bemerken hiezu, daß durch die Revue den deutschen Gelehrten die Gelegenheit gegeben ist, ihre Schriften in durchaus unparteiischem Geiste zur Kenntniß des französischen Publicums zu bringen.

In den zuletzt erschienenen Hefen hat die Redaction ihr ursprüngliches Programm erweitert. Sie will sich nicht mehr darauf beschränken, compte-rendu von bereits vorhandenen Schriften zu geben; sie hat sich auf den Fuß gesetzt, Originalartikel zu liefern. Professor Astić, einer der beiden Hauptredacteurs der Revue, hat den Anfang gemacht mit zwei weitläufigen kritischen Artikeln über die philosophie de la liberté von Professor Charles Secretan in Lausanne; der eine Artikel trägt den allgemeinen Titel: la philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne, der andere hat die besondere Aufschrift: De la culpabilité native. Die genannte Schrift von Secretan, 1849 in erster, 1872 in zweiter Auflage erschienen, hat auf romanischem Boden gute Aufnahme gefunden. Sie hat auf den philosophischen Unterricht an den Universität Turin Einfluß gehabt, ebenso auf die theologische Facultät in Montauban. Sie hat aber in Frankreich schon vor Astić einen eifrigen Gegner gefunden in der Person des Militärarztes von La Rochelle, P. Garreau, in einem Artikel der Zeitschrift „le disciple de Jésus-Christ“, der auch als besondere Broschüre erschienen ist. Astić hat sich mit demselben dem Wesen nach übereinstimmend ausgesprochen.

Der Mittelpunkt der Philosophie der Freiheit ist der Satz, daß Gott absolute Freiheit, absolute Energie ist, worin Secretan an Aristoteles sich anschließt. Astić sucht nun von allen Seiten diesen obersten Satz von Secretan sammt allen daraus abgeleiteten als irrig darzustellen. Er zeigt dabei Scharfsinn und Kenntniß der philosophischen und theologischen Probleme. Er sieht den Kampf zwischen ihm und Secretan als den Kampf zwischen der Dogmatik der Zukunft und der alten Dogmatik an. Er geht so weit, Secretan vorzuwerfen, daß er alle Uebertreibungen der alten orthodoxen Dogmatik wieder aufwärme. Secretan, von der Redaction aufgefordert, hat im 4. Heft des Jahres 1873 auf den ersten Artikel von Astić geantwortet. Sein Hauptsatz ist, daß man sich entweder für die Philosophie der Freiheit, wie

er sie versteht, oder für den Spinozismus entscheiden müsse. Er findet außerdem, daß Aſtié ihn in diesem oder jenem Stücke mißverstanden und insbesondere keineswegs bewiesen habe, daß er die Uebertreibungen der alten Orthodoxie wieder aufbringe, wovon er für seine Person weit entfernt sei.

Das Ganze hängt zusammen mit der theologischen Gährung in der französischen Schweiz und gewinnt dadurch ein über diesen vereinzeltten Fall hinausreichendes, allgemeineres Interesse. Es stehen sich da gegenüber die Vertreter der alten Orthodoxie und die Anhänger und Wortführer der Vermittelungstheologie. Secretan gehört nun so wenig wie Aſtié zu jenen, sondern er sowohl wie Aſtié würden, soweit man sie theologisch classificiren kann, auf die Seite dieser zu stehen kommen. Beide Männer repräsentiren zwei Nüancen oder zwei Richtungen innerhalb der Vermittelungstheologie. Die genannte Erweiterung des Programms der Zeitschrift wird ohne Zweifel Anlaß geben, daß sich die philosophische und theologische Richtung derselben deutlicher kennzeichnen, als es bis jetzt geschehen konnte.

So viel über diese interessante Erscheinung, wobei wir nur noch bemerken, daß die Redaction sich verpflichtet, von jeder Schrift, wovon ihr zwei Exemplare franco zugesendet werden, ein compte-rendu oder wenigstens die Anzeige zu geben.

Erlangen.

Herzog.

Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken gesammelt und bearbeitet von A. Muckhohn. Auf Veranlassung und mit Unterstützung Sr. Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. herausgegeben durch die historische Commission bei der K. Akademie der Wissenschaften. Braunschweig, Schweichke u. Sohn. 1870 – 72. 8.

Eines der bedeutendsten Quellenwerke für die Epigonenzeit der Reformation, für die politische wie religiöse Geschichte Deutschlands, Frankreichs, der Niederlande etc. Friedrich III. von der Pfalz ist ja einer der bedeutendsten, durch aufrichtige Frömmigkeit, geistige Begabung und Bildung, staatsmännischen Blick, weit reichenden Einfluß ausgezeichnetsten deutschen Fürsten aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, seinem Zeitgenossen und Nachbar, dem Herzog Christoph von Württemberg, in vielen Stücken ähnlich und ebenbürtig, nur durch die beiderseitige confessionelle Stellung, durch Christophs immer entschiedener hervortretendes Lutherthum, Friedrichs immer stärker hervortretende Neigung zum Calvinismus, von jenem geschieden und mit ihm theilweise gespannt. Seine ungemein zahlreichen Briefe, auch durch Schönheit der Form wie durch inneren Gehalt vor anderen Fürstenbriefen jener Zeit vortheilhaft sich auszeichnend, gesammelt aus den Archiven zu München, Cassel, Coburg, Dresden, Hannover, Straßburg, Stuttgart, Weimar etc. und theils ganz, theils auszugsweise abgedruckt oder dem Inhalt nach kurz verzeichnet und durch eine große Zahl von historischen Anmerkungen erläutert, sind für den Kirchenhistoriker fast noch interessanter als für den politischen Geschichtsforscher und es gebührt, wie der Münchner historischen Commission, welche die Ausgabe veranlaßt und möglich gemacht, so dem Herrn Herausgeber für die Sorgfalt und das Verständniß, womit er die Sammlung und Herausgabe besorgt

und womit er namentlich auch die kirchlichen und theologischen Partien behandelt hat, unsre volle Anerkennung und Dank.

Der erste, bereits 1868 erschienene Band enthält eine ausführliche Einleitung über Quellen und Literatur, dann eine Lebensgeschichte Friedrichs III. bis 1559 nebst Notizen über seine Familie und die mit ihm correspondirenden Fürsten, endlich 393 Briefe aus der Zeit von 1559 bis 66. Da Friedrichs Bedeutung zumal in den ersten Jahren seiner Regierung zumeist auf kirchlichem Gebiete liegt, so wird seine Correspondenz, wie der Herausgeber sagt, gewissermaßen zu einem Urkundenbuch der Kirchengeschichte für jene Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts, in denen die Scheidung des deutschen Protestantismus zwischen lutherischen und reformirten Landes- und Confessionskirchen sich vollzog. Für den Kirchenhistoriker interessant ist hier natürlich vor Allem die eigene religiöse Entwicklung und confessionelle Stellung des Kurfürsten, sowie die Kämpfe und Anfechtungen, die er deshalb durchzumachen hatte (s. Kluchhorn, wie ist Churfürst Friedrich III. Calvinist geworden? München 1866), dann aber auch die Mittheilungen über allgemeine kirchliche Ereignisse in Deutschland und Frankreich, so z. B. über das Wormser Colloquium von 1555, den Raumburger Fürstentag von 1560, das Maulbronner Colloquium von 1564, die Abfassung des Heidelberger Catechismus, ferner über das Religionsgespräch zu Poissy, über das Blutbad zu Vassy, über eine Gesandtschaft nach Paris i. J. 1566, dann theologische Verhandlungen über die Kindertaufe, über das heil. Abendmahl u. s. w.

Während im ersten Band besonders die eigene confessionelle Stellung des Kurfürsten uns interessiert, prävaliren in dem zweiten Band, der die Briefe von 1567 bis zum Tode des Kurfürsten (26. October 1576) umfaßt, aber auch einige interessante Nachträge liefert, die auswärtigen Beziehungen, politische wie kirchliche. Nachdem auf dem denkwürdigen Reichstag zu Augsburg im Jahre 1566 der Plan der Gegner, die reformirte Pfalz vom Religionsfrieden auszuschließen und damit das lebenskräftigste, ebendarum aber auch der katholischen Partei verhaßteste Glied der deutsch-protestantischen Kirche zu schädigen, mißlungen, wurde vorerst kaum mehr ein ernstlicher Versuch gemacht, den Kurfürsten zu einer Aenderung seiner Confession zu bestimmen oder die zwischen ihm und seinen lutherischen Mitständen eingetretene Kluft wieder auszufüllen. Vielmehr erweitert sich diese immer mehr, theils in Folge seiner Versuche, auch der lutherischen Oberpfalz das reformirte Kirchenwesen aufzudringen, die freilich um so weniger gelangen, da hier der eigene Sohn des Kurfürsten, der eifrig lutherische Pfalzgraf Ludwig, an der Spitze der Opposition stand, theils in Folge der verwandtschaftlichen, aber nicht eben sehr freundlichen Beziehungen Friedrichs und seines Sohnes Johann Casimir zum sächsischen Haus, zu Kurfürst August und Mutter Anna. Je mehr Friedrich so in Deutschland eine isolirte Stellung einnahm, desto mehr ging jetzt sein Streben dahin, sich der verfolgten evangelischen Brüder in Frankreich und den Niederlanden anzunehmen und durch thatkräftige Unterstützung derselben wie andererseits durch Verbindung mit England der großen päpstlich-jesuitischen Gegenreformation entgegenzuarbeiten, deren Fäden bereits jetzt (besonders seit 1570) auch nach Deutschland herüberreichten und deren Endzweck die Vernichtung des evangelischen Protestantismus in jeder Form war. Während die Mehrzahl der deutschen Lutheraner, wenn auch gelegentlich durch die Greuel der Bartholomäusnacht aus dem Schlaf aufgerüttelt, doch nur zu schnell wieder der von dem gemeinsamen Feind

drohenden gemeinsamen Gefahr vergaß und durch confessionelle Bedenken oder particularistische Interessen von gemeinsamen Schritten sich abhalten ließ, war es Friedrich, der in den Reformirten Frankreichs und der Niederlande hilfsbedürftige Glaubensgenossen und in der Erhaltung des Protestantismus in jenen Nachbarländern geradezu eine Lebensfrage auch für die deutsch-protestantische Kirche erkannte. Während der eitle und selbstsüchtige Schirnherr des deutschen Lutherthums, August von Sachsen, durch seine rohe und leidenschaftliche Kirchenpolitik, wie er sie zuerst 1573 gegen die sächsischen Unesiolutheraner, dann gegen die kursächsischen Philippisten 1574 übte, die evangelische Kirche aufs tiefste schädigte und lähmte und durch seine mit dem Jahr 1575 beginnenden Concordienversuche ihre Wunden nicht heilte, war es Friedrich, der Alles daran setzte, der Glaubens-tyrannei des spanischen Philipp wie den Gegenreformationsversuchen der Jesuiten in Deutschland, so gut er konnte, entgegenzuarbeiten und die kaiserliche Declaration des Religionsfriedens zur Wahrheit zu machen; und wenn seine Bemühungen keinen besseren Erfolg hatten, so lag die Schuld davon theils an der Schwachheit des Kaisers, theils an der Uneinigkeit und Mattheizigkeit der protestantischen Mitstände, allermest aber an der Gegenwirkung seines nächsten Verwandten und feindseligsten Rivalen, des Kurfürsten von Sachsen. Der Verlauf des Kurfürstentags 1575 und des letzten Reichstags unter Kaiser Maximilian I. J. 1576 ist vorzugsweise durch den Groll Augusts gegen Friedrich zum bleibenden Schaden der protestantischen Sache ausgeschlagen. Am Tag des Reichstagschlusses, den 12. Oct. 1576, starb Kaiser Maximilian II., 14 Tage später, am 26. Oct., Kurfürst Friedrich — fröhlich über eine aus den Niederlanden ihm zugekommene, freilich verfrühte Friedensbotschaft und selig in dem Bewußtsein, daß er dem Herrn Christo von ganzem Herzen gedient und das erlebt habe, daß in seines Landes Kirchen und Schulen Christus allein den Leuten gepredigt werde. —

Der Herausgeber dieses Briefwechsels hat sich durch sein schönes Werk vollen Anspruch auf den Dank auch der Kirchenhistoriker erworben; wir hoffen, er werde diesen Dankesanspruch noch mehr durch das baldige Erscheinen der in nahe Aussicht gestellten vollständigen Biographie des Kurfürsten.

Wagenmann.

Hugo Grotius' Rückkehr zum katholischen Glauben. Aus dem Holländischen des C. Broere von Ludwig Clarus. Herausgegeben von Franz Xaver Schulte. Trier, Fr. Ring, 1871. 8. XIV und 240 S.

Hugo Grotius ist als Mensch und als Christ, als Staatsmann, Theolog und Gelehrter, als Exeget, Kritiker und Historiker, als Vertheidiger der Glaubens- und Gewissensfreiheit wie der Freiheit der Wissenschaft, als Herold der Toleranz und des kirchlichen Friedens, als Mitbegründer des modernen Kirchen-, Staats- und Völkerrechts eine so durch und durch protestantische Erscheinung, Protestant und Remonstrant in seinen Vorzügen wie in seinen Fehlern, im Leben und im Sterben, daß die ganze Ketzerei ultramontaner Geschichtsfälschung dazu gehört, ihn 200 Jahre nach seinem Tode noch zum Convertiten machen zu wollen, nachdem doch er selbst schon zu seinen Lebzeiten den bloßen Verdacht des Romanisirrens, wie

ihn der Amsterdamer Prediger Jacob Laurentius in seinem Grotius papizans aussprach, für eine freche Lüge erklärt hat. Dennoch hat neuerdings ein holländischer Katholik, der freilich schon im Jahr 1860 als Professor am römisch-katholischen Seminar zu Warmond in der Diöcese Haarlem verstorbene C. Broere, in einem 1856 zu Gravenhag erschienenen Werke „De Perugkeer van Hugo de Groot tot het katholieke geloof“ jene freche Lüge neu aufgewärmt und der bekannte deutsche Convertit (Seb.-)Regierungsrath Wilhelm Volk (pseudonym Ludwig Clarus) hat eine deutsche Uebersetzung jenes Buchs in seinem literarischen Nachlaß zurückgelassen; der besonders durch seine Gegenschrift gegen Hase's protestantische Polemik (Zugangeln v. 1865) bekannte Professor Franz Xaver Schulte in Paderborn (wohl zu unterscheiden von dem berühmten altkatholischen Kirchenrechtslehrer) hat sich der Mühe unterzogen, das zweifache opus posthumum vollends druckfertig zu stellen und mit einer Vorrede und einigen Anmerkungen herauszugeben. — In Holland selbst hat übrigens, wie auch der Herr Herausgeber mittheilt, die Broere'sche Schrift längst ihre Widerlegung gefunden, besonders durch eine Abhandlung des Dr. van Gills in der protestantischen Monatschrift de Gids und in einer eigenen Schrift von Dr. C. J. Drost Vergien in Gröningen 1857, womit noch zu vergleichen die Abhandlung von M. Armin über H. Gr. und Maria van Heichersberg und die treffliche Schrift von Wijnmalen über H. Gr. als Vertheidiger des Christenthums (Utrecht 1869). — Beweis für die behauptete „Rückkehr des Grotius zum katholischen Glauben“ hat der Verfasser schlechterdings keine beigebracht; denn daß der Jesuit Denys Petau, mit dem Grotius eine Zeit lang in wissenschaftlichem Verkehr gestanden, für denselben nach seinem Tod eine katholische Messe gelesen haben soll, weil er überzeugt war, daß Grotius, wenn er länger gelebt hätte, zur römischen Kirche zurückgekehrt sein würde, ist doch höchstens ein Beweis des Gegentheils. Daß Grotius das Antichristenthum des Papstes nicht für einen protestantischen Glaubensartikel hielt und zu den confessionellen Differenzen eine andere Stellung einnahm als die reformirte oder lutherische Orthodorie des 17. Jahrhunderts, macht ihn nicht zum Katholiken, sondern zum aufgeklärten Protestanten, und aus dem bekannten, von dem Polyhistor Menage herrührenden Epigramm über die sechs Religionen, die um die Person des Grotius sich streiten (Luther, Calvin, Arminius, Socin, Rom und Arius), folgt nur soviel, daß er nach dem Urtheil seiner Zeitgenossen keiner der verschiedenen Religionsparteien wirklich angehört, sondern eine Mittelstellung zwischen oder über denselben einzunehmen gesucht hat. Zur Zeit der leidenschaftlichsten Glaubensstreitigkeiten und blutigsten Religionskämpfe hat Grotius in einer freilich noch unklaren, von den Zeitgenossen unverständenen, aber dennoch prophetischen Weise das Princip der Tölgung nicht blos, sondern auch das der Einigung der verschiedenen religiösen Parteien ausgesprochen und angestrebt, aber es ist ihm dabei ähnlich wie seinem deutschen Zeit- und Geistesgenossen Georg Salix die Täuschung unterlaufen, daß er das Ideal, dem er nachjagte, in der Vergangenheit suchte, statt in der Zukunft. „Die höchste Idee, die ihn beseelte,“ — sagt sein deutscher Biograph Euden — „war die Einheit der Christen; aber welche Einheit? die der Vergangenheit. Darum ist sein Hauptgeschäft, die Kirchenväter aufzusuchen und den heiligen Urkunden den Sinn zu geben, den sie durch jene erhalten haben. Nach welchem Princip er aber die Kirchenlehrer erklärt, das möchte schwer zu bestimmen sein: vielleicht dürfte man es das der Billigkeit oder Accommodation nennen [vielleicht noch passender

das des Humanismus oder der Aufklärung, der *religio prudentum*, wie seine Gegner ihm vorwarfen]. Keiner Partei ganz angehörig und nicht kühn genug, eine eigene zu bilden und Etwas als das Einzigwahre hinzustellen, sucht Grotius einen solchen Mittelweg zu finden, der ihn durch die Secten hinführt, u. s. w.“ Mag man das einen idealen Katholicismus nennen oder einen katholisirenden Humanismus, der kirchliche Katholicismus ist es jedenfalls nicht und noch viel weniger der jesuitisch-römische, wie denn insbesondere gegen die päpstliche Infallibilität kaum Jemand stärker sich ausgesprochen als Grotius. Viel eher als die römische Kirche könnte der neueste sog. Altkatholicismus in dem großen Holländer des 17. Jahrhunderts einen Gesinnungsgenossen sehen, wenn nicht zumal bei einem so vielseitigen Geist alle Vergleichenungen hinkten. Historisch betrachtet ist Grotius eben, von Arminianismus und Graemischen Humanismus ausgehend, einer der ersten und bedeutendsten Vertreter jener irenisch-synkretistischen Richtung, die dann auf deutschem Boden in Calixt ihren theologischen, in Leibniz ihren philosophischen Fortbildner gefunden hat, aber zugleich ist er auch bereits — zumal in seiner Exegese, aber auch durch seine dogmatische Annäherung an den Socinianismus, durch seine Toleranz, durch seine Weltendmachung der modernen Staatsidee — einer der bedeutendsten Vorläufer der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wie der modernen Weltanschauung überhaupt. Und darum wäre es an der Zeit, daß dem großen interconfeSSIONellen Theologen ebenso wie dem internationalen Rechtslehrer bald eine umfassende, gründliche, seine ganze theologisch-kirchliche Bedeutung klarstellende Bearbeitung zu Theil würde, wie er sie bis jetzt wenigstens auf deutschem Boden noch nicht gefunden hat. Dazu möge die Anzeige der obigen, zwar auf fleißigem Studium des Grotius beruhenden, aber in ihrer Tendenz und Ausführung verkehrten ultramontanen Parteischrift eine Mahnung sein! W a g e n m a n n.

Die Sittenlehre des Descartes. Vortrag, gehalten behufs der Habilitation in der philosophischen Facultät in Leipzig, von Dr. Max Heinze, Hofrath und Professor. Leipzig, Hinrichs. 1872. 8. 28 S.

Descartes war Jesuitenschüler, — sein Leben lang ernstlich besorgt, mit der Auctorität der Kirche, mit der *barba, vox et supercilium theologorum* in keine unangenehme Berührung zu kommen. Das hat ihn nicht gehindert, durch sein Princip der *dubitatio* und des *cogito, ergo sum*, mit allen Voraussetzungen der bisherigen Metaphysik zu brechen und so Anfänger und Stifter der neueren Philosophie zu werden. Für die Moral aber war er durch seine jesuitische Erziehung gründlich verdorben und ist daher, wie über eine charakterlose Haltlosigkeit seines eigenen Lebens, so auch über einen gewissen Probabilismus und Eklekticismus seiner ethischen Anschauungen, über eine unwissenschaftliche Repristination halb stoischer, halb epikureischer Sätze nicht hinausgekommen. Hierin liegt wohl der von dem gelehrten Herrn Verfasser vorliegender Schrift vergeblich gesuchte tiefere, vielleicht dem Cartesius selbst unbewußte Grund seiner Abneigung, ein ethisches System auszuarbeiten, der Grund, weshalb der Philosoph, „der mit Recht an die Spitze der neuen dogmatischen Entwicklung in der Philosophie gestellt wird,“ in der Wissenschaft der Ethik keinen neuen Anfang zu setzen wußte. Vergebens suchen wir ja in seinen Schriften nach einer zusammenhängenden Darstellung der

Sittenlehre, nur hie und da stoßen wir auf ethische Auseinandersetzungen, wie in mehreren seiner Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, die Tochter des unglücklichen Böhmenkönigs Friedrich, dann in seiner für dieselbe Dame geschriebenen, an Seneca anknüpfenden Abhandlung *de passionibus animae*, ferner in seinem „berühmten Brief über das höchste Gut“, der, an die Königin Christine von Schweden gerichtet, für beide Theile, die Adressatin wie den Schreiber, so verhängnißvoll geworden ist, indem er Anlaß gab zu der Berufung des Philosophen an den Hof der nordischen Königin, aber auch zum Abfall der letzteren vom evangelischen Glauben. Charakteristischer aber für Descartes ethische Anschauungen als diese Briefe und die genannte Abhandlung, deren Inhalt von dem Verf. S. 9 ff. analysirt wird, scheint uns der dritte Abschnitt seines *discours de la méthode* vom Jahr 1637, wo er einige moralische Regeln mittheilt, die er provisorisch, so lange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei, zu seinem Privatgebrauch sich gebildet habe. Die erste dieser Regeln ist: den Gesetzen und Gewohnheiten seines Vaterlandes zu folgen, fest bei der Religion zu bleiben, in der er erzogen sei, und im praktischen Leben die gemäßigtesten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite: im Handeln fest und entschlossen zu sein und dabei selbst die zweifelhafte Meinung, nachdem er sie einmal angenommen, ebenso fest zu halten, als wenn sie die allgewisseste wäre, um vor Reue und Gewissensbissen gesichert zu sein etc. „Man sieht leicht“ — sagt der Verfasser S. 7 — „daß diese Regeln eigentlich wissenschaftlichen Werth nicht haben, da sie weder aus einem Princip abgeleitet sind, noch unter sich innerlich in Verbindung stehen.“ Man sieht aber auch leicht, woher der welterfahrene Denker diese Regeln der Lebensklugheit entnommen hat: offenbar nicht aus der Moral der Stoiker, wie S. 7 behauptet wird, sondern aus der Moral der Jesuiten, deren welterfahrener, aber auch die Gewissen beruhigender Probabilismus daraus nur allzu deutlich hervorleuchtet. Und auch die späteren Versuche, in seinen ethischen Lehren stoische und epikureische Sätze, *la vertu* und *la volupté*, zu vereinigen, sowie sein Rath, zur Gewinnung ethischer Grundsätze die Schriften der Alten kennen zu lernen und höchstens durch Hinzufügung von Neuem etwas über dieselben hinauszugehen, die Art und Weise endlich, wie er gerade diejenigen unter den Alten, die für eine tiefere Begründung der Ethik die besten Lehrmeister gewesen wären, Platon und Aristoteles, theils höchst oberflächlich kennt, theils mißverstehet, dieß Alles zeigt deutlich, daß und weshalb der „Anfänger und Vater der neueren Philosophie“ eben noch nicht der Mann war, um auch der Neubegründer der Ethik zu werden, daß vielmehr in diesem Stück erst der durch und durch protestantische und deutsche Denker Kant kommen mußte, um die Mängel des Franzosen und Jesuitenschülers Descartes zu ergänzen. „An der reinen ursprünglichen Quelle ethischer wie religiöser Erkenntniß zu schöpfen, ist Descartes nicht vergönnt gewesen; er hat sich mit der abgeleiteten, schon getrübbten begnügt.“ „Wir werden uns nicht betrügen,“ — sagt der philosophische Herr Verfasser — „wenn wir in der Ethik aus dem ewig fließenden Brunnen der Alten schöpfen.“ Alle Achtung vor den Alten wie vor des Herrn Verfassers uns hier nicht zum ersten Mal beegnenden Studien über Geschichte der alten Philosophie, — aber den ewig fließenden Brunnen haben wir dort bis jetzt nicht entdeckt. Er liegt anderswo! *Amicus Plato, amicus Aristoteles*, heißt es auch hier, *sed magis amica Veritas* — die Wahrheit nämlich, welche ist der Weg und die Wahrheit und das Leben! Wagenmann.

Systematische Theologie.

Katholicismus und Protestantismus, ein evangelisches Zeugniß von Dr. theol. F. Martensen, Bischof von Seeland. Aus dem Dänischen. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1874. 182 S.

Es ist schon an sich erfreulich, wenn ein Meister in der theologischen Wissenschaft wie der berühmte Bischof von Seeland in dem gegenwärtig brennenden Streite zwischen dem Ultramontanismus und dem Staat, welcher von ultramontaner Seite doch im letzten Grunde nur dem von dem Staate als gleichberechtigt anerkannten Protestantismus gilt, seine Stimme vernehmen läßt. Vorliegendes Buch, mit der dem Verfasser eigenthümlichen edlen Popularität geschrieben, welche das Siegel für die vollkommene Reife der Gedanken ist, geht nun zwar nur vorübergehend auf das Verhältniß zum Staate ein. Ihm kommt es vielmehr darauf an, die principielle Bedeutung des Kampfes hervorzuheben, und dies ist um so verdienstlicher, je leichter man in dem Streite selbst über den einzelnen Ereignissen das Princip und die Tragweite des Kampfes außer Augen verliert und je mehr Unklarheit gerade hierüber selbst in protestantischen Kreisen noch verbreitet sein dürfte. Der Grundgedanke, welcher durch das ganze Buch durchgeführt wird, ist der, daß die katholische Form des Christenthums eine unfehlbare objective Sicherheit, auf welche man ohne Weiteres vertrauen könne, die protestantische die Gewißheit, die Selbstbezeugung der objectiven Wahrheit als Wahrheit in unserm Innern zu ihrem Princip habe. Dieser in der Einleitung ausgesprochene Gedanke wird zuerst an dem katholischen Streben nach Sicherheit erhärtet. In dem gegenwärtigen Katholicismus ist als allgemeine Ueberzeugung verbreitet, daß die Sicherheit in Bezug auf die zu dem Seelenheil gehörigen Dinge nur in der hierarchisch organisirten und durch ihre hierarchische Organisation unschlbaren Kirche gegeben sei. Mit Recht hebt der Verfasser hervor (S. 98 f.), daß diese Auffassung nur auf dem Grund des Scepticismus sich halten könne, sofern hier angenommen werde, daß die Wahrheit sich dem Geiste des Einzelnen nicht als Wahrheit bezeugen könne, daß die unmittelbare Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott unmöglich sei und deshalb nichts übrig bleibe, als sich unbedingt an die objective unfehlbare Kirche hinzugeben und in dem Zustand der Unmündigkeit, der als eine Stufe in der menschlichen Entwicklung anerkannt wird, für immer zu beharren. Mit vollem Recht bemerkt der Verfasser, daß mit dieser scheinbar schlechthinigen objectiven Sicherheit sich die Behauptung sehr wohl vertrage, daß der Einzelne nie seines Heiles gewiß sein dürfe, eben deshalb, weil die Wahrheit hier nur gleichsam als eine Sache, als eine lediglich objective Größe aufgefaßt wird und darum nur in der unbedingten Hingabe oder wenigstens dem Wollen der unbedingten Hingabe an die Kirche (S. 80), welche die Wahrheit unfehlbar besitzt, als eine uns innerlich fremde besessen werden kann. Aber eben weil die Wahrheit für die Subjecte ist und sich selbst als Wahrheit dem Subjecte bezeugen muß, so bleibt der Widerspruch, daß die abgetödtete Subjectivität doch immer aufs Neue sie sich zu eigen machen muß, daß also trotz der behaupteten Unfehlbarkeit dennoch subjectiv stets eine Unsicherheit bei den Einzelnen nicht nur vorhanden, sondern sogar gefordert ist. Dazu kommt, daß die objective Unfehlbarkeit der Kirche hier nur als Postulat

aufttritt, indem gesagt wird, daß es für die nach Auctorität hungernden Seelen einer solchen objectiven Macht bedürfe. Es ist dem Verfasser nur beizustimmen, wenn er (S. 43) sagt, die Unfehlbarkeit müsse, um consequent zu sein, sei es als die des Papstes oder als die der Concilien, als auf sich selbst gegründet und keines Beweises fähig angesehen werden, sie müsse sich selbst tragen, da sie das letzte Gewisse sein soll, daher bei den Infallibilisten der Satz nur consequent ist, das Dogma müsse die Geschichte überwinden, d. h. die geschehenen Thatfachen sich gemäß zu modificiren suchen (S. 44). Aber eben damit wendet sich diese auf die Objectivität ausschließlich gewandte Richtung in Umgestaltung der objectiven Geschichte nach subjectiven Vorstellungen wieder dem strengsten Subjectivismus zu und Luthers Satz bestätigt sich: *papatus est merus enthusiasmus* (S. 102).

In der Gegenwart wird der Standpunkt der Unfehlbarkeit der Kirche auf doppelte Weise vertreten, einmal durch die Infallibilität des Papstes, sodann in milderer Weise durch den Altkatholicismus. Der Verfasser sucht in Bezug auf das Erste zu zeigen, daß von der Infallibilität des Papstthums in den ersten Jahrhunderten gar nicht die Rede gewesen sei (S. 23 f.), daß verschiedene Päpste *e cathedra* redend gefehlt haben (S. 37 ff.), daß im Mittelalter der Papst durchaus wegen Häresie für abseßbar gegolten habe (S. 39), daß das Schisma, welches die Papisten nöthige, einen unsichtbaren wahren Papst zu jener Zeit anzunehmen, eine Ironie über ihr System sei (S. 31 f.), welcher die Reformconcilien Ausdruck gegeben haben, besonders das Costnizer durch seinen Beschluß, das Concil stehe über dem Papst (S. 33). In Bezug auf das Vaticanum heben wir die durchaus treffende Bemerkung hervor (S. 42f.), daß, wenn der Papst unfehlbar sei, es nicht der Zustimmung des Concils bedürfe, da die Unfehlbarkeit sich selbst tragen müsse. Umgekehrt aber, meint der Verfasser, sei es auch für die Altkatholiken unmöglich, eine unfehlbare Kirche zu behaupten, wenn das auch von ihnen anerkannte Oberhaupt als fehlbar gelten könne, wenn es *ex cathedra* rede (S. 52), zumal die Unfehlbarkeit einer Synode nicht minder schwer zu erweisen sei als die des Papstes. Wenn Verfasser der Ansicht ist, daß bei den Massen immer das sichtbare Oberhaupt als unfehlbares leichter anerkannt werde als die schwerfälligen Concilien mit ihren Majoritätsbeschlüssen, so möchten wir doch fragen, ob nicht in dem Maaße, als sich das nationale Bewußtsein innerhalb der Mitglieder der altkatholischen Kirche geltend macht, der Altkatholicismus an Boden gewinnen würde. Dazu kommt, daß, so lange nicht der Papst seinen Nachfolger selbst ernennt und weiß und die Papstconsecration zu einem besonderen Sacrament gemacht wird, immer der Unfehlbare aus dem Episkopat hervorgeht, dieser also als der dauernde Träger der Unfehlbarkeit sich ansehen läßt. Der Episkopalismus und das Papalsystem weisen immer auf einander hin; wir sind hier in einem *circulus praeus*. Mit großer Klarheit hebt Verfasser ferner hervor, daß bei Festhaltung einer unfehlbaren Kirche, bei dem Streben nach bloßer objectiver Sicherheit, bei der Identification der sichtbaren und unsichtbaren Kirche eine bloß dingliche Auffassung der Wahrheit, ein Losreißen derselben von der Ethik sich nothwendig ergebe (S. 37), gleich als ob die Erkenntniß selbst nicht zugleich als ein ethisches Product betrachtet werden müßte. Statt dessen wird umgekehrt, wie der Glaube unpersönlich aufgefakt und die Verantwortlichkeit vor Gott für den Glauben dem Einzelnen abgesprochen wird, auch die ethische Welt in die unpersönliche sachliche Auffassungsweise hineingezogen, indem die Werke, von dem Subject losgelöst, nur als objec-

tive Größen betrachtet werden, daher auch Anderer gute Werke stellvertretend gelten können (Schuß guter Werke, Ablass, Messen etc., S. 81 ff). In dem bloß formalen Gehorsam gegen die unfehlbare Kirche liegt Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, und hiemit ist dem Probabilismus Thür und Thor aufgethan.

Dem so im Princip betrachteten Katholicismus stellt der Verfasser die protestantische Auffassung entgegen, welche nicht auf Sicherheit, sondern auf Gewißheit das Hauptgewicht legt. Wir wollen nur mit einigen Worten die Auffassung des protestantischen Principis zu kennzeichnen versuchen, wie es die Reformation nach der Ansicht des Verfassers im Wesentlichen herausgearbeitet hat; denn gerade dieser Punkt ist für die Gegenwart von entscheidender Bedeutung und keineswegs überall in der protestantischen Theologie unbestritten und klar. Die Meinung des Verfassers geht nicht etwa dahin, daß, wie der Katholicismus einem einseitigen Objectivismus huldige, der in Subjectivismus umzuschlagen drohe, der Protestantismus nur auf das subjective Innenwerden der Wahrheit einseitiges Gewicht lege. Vielmehr sieht er in demselben die Vereinigung des Subjectiven und Objectiven, des Inneren und Aeußeren, des Historischen und Ewigen. Diese soll auf folgendem Wege erreicht werden: Wenn die Empfänglichkeit für das Heil in dem Menschen ist, so wird die Predigt von Christus ohne alle äußere Auctorität, wie diese ja auch bei der ursprünglichen Predigt an die Heiden völlig fehlte (S. 131), unter der Wirkung des heiligen Geistes einen solchen Eindruck hervorrufen, daß der Mensch die in Christo angebotene Versöhnung sich anzueignen bereit wird und dann durch das Zeugniß des Geistes innerlich erfährt. Diese innere unmittelbare Gewißheit ist es, um deren willen ihm nun auch die Schrift, als die ursprüngliche Darstellung des Christenthums enthaltend, für wahr gilt und normative Bedeutung erhält (S. 112 f.). So ist also in der Erfahrung der Versöhnung zugleich Christus ergriffen, den die Schrift verkündet, und deshalb ist in dem Glauben, wie eine innere Gewißheit, so auch die Anerkennung der Schrift gegeben, welche Christum verkündet. Hier sind nicht zwei Principien, vielmehr ist es derselbe Geist Christi, welcher in der Schrift und in dem Zeugniß der Kirche objectiv und in der Seele des Menschen subjectiv wirkt (S. 118. 151); ist Christus erfahren, so ist es unmöglich, nicht die Schrift, in der sein Geist wirkt, anzuerkennen (S. 147). Wir haben also hier eine Vereinigung der Gewißheit und der Sicherheit; die objective Wahrheit der Versöhnung, wie sie die Schrift enthält, ist zugleich dem Subjecte zu voller Ueberzeugung geworden. So ist also das Objective und Subjective im Bunde. Wollte man einwenden, daß die Schrift selbst erst als historisch unfehlbar zu erweisen, daß die Geschichte Christi erst als sicher zu erhärten sei, damit geglaubt werden könne, so entgegnet der Verfasser, daß das Christenthum sich nicht andemonstrieren lasse, daß eine solche Auffassung der Wirkung des Geistes zu nahe trete und zum Rationalismus führe (S. 129). Der Glaube entstehe nicht vorwiegend durch das intellectuelle Aufnehmen des Historischen, das übrigens genügsam verbürgt sei, sondern durch das Aufnehmen Christi als des Versöhners in das Bewußtsein, und das sei (S. 135) ein zugleich von ethischer Empfänglichkeit für ihn abhängiger Ort, indem das Zeugniß der Kirche zugleich lebendiges Zeugniß von den Heilserfahrungen in Christo, also von dem in der Kirche waltenden Geiste Christi sei (S. 131. 139). Für den Christen sei die Schrift als Ganzes normativ und die Prüfung der Schrift im Einzelnen geschehe vermittelt des Totaleindrucks der Schrift, deren Mittelpunkt der zugleich im Glauben erfahrene Christus sei

(S. 118). Der Mittelpunkt ist die Erfahrungsthatfache der Versöhnung in Christus, um deren willen die Schrift allein normativ ist, sofern sie das Bild Christi auf die ursprünglichste, historisch bezeugte Weise übermittelt (S. 136 ff.). Diese Erfahrung sei nicht ein einzelner Lehrartikel der Dogmatik (S. 121), sondern das Grundgewisse (S. 112. 140) für den evangelischen Christen. Da nun Christus auch der wesentliche Inhalt der Schrift sei, so sei die innere Kritik der einzelnen Schriften des Kanons eine Kritik des Kanon durch sich selbst (118 f.), die äußere Kritik aber vermöge der Schrift als ganzer keinen Eintrag zu thun, weil sie einen historischen Grundkern immer übrig lassen müsse, um das Christenthum nicht völlig unbegreiflich zu machen, und überhaupt selbst durch die Stellung zu der religiösen Frage mitbedingt sein müsse (S. 137). Eben weil die Schrift das Bild Christi uns aus erster Quelle giebt, so steht sie über der Tradition und bedarf auch nicht der Auslegung der Kirche; sie ist klar für den Gläubigen, soweit es zum Heil nothwendig ist, und reicht zu demselben zu; ja auch für den noch nicht Gläubigen, soweit es für ihre Wirksamkeit als Gnadenmittel notwendig ist (S. 146), ist sie klar. Die Schrift für so unklar halten, daß sie nicht von den Gläubigen verstanden werde und der Auslegung der Kirche bedürfe, sei ein Zeichen des römischen Ekepticismus (S. 144), der eine selbstständige Erkenntniß der Wahrheit für unmöglich halte. Der Grundgedanke, der sich durch diese Ausführungen hindurchzieht, ist der, daß nur auf Grund der Gewißheit, der erfahrenen Gemeinschaft mit Christus, der Schrift als ganzer Auctorität, Sicherheit zuerkannt werden könne (S. 146 f.) weil ihr Inhalt als in sich wahr erkannt sei, da in der Schrift wie in dem Innern der Seele der Geist Christi wirke. Die Augustana mache den rechtfertigenden Glauben zum Mittelpunkt und ebenso die Schmalkaldischen Artikel (S. 123 f. 171). Dieses achte Princip der Reformation gelte es jetzt noch gegen falsches Streben nach bloßer Sicherheit und ebenso gegen falschen Subjectivismus zu vertheidigen. Der letzte Theil der Schrift (S. 156—182) ist einer Auseinandersetzung mit dem Grundtrigianismus von dem gegebenen Grundgedanken aus gewidmet, auf die wir hier nicht näher einzugehen haben, wiewohl sie in Bezug auf das Verhältniß von Wort und Sacrament, von Kanon und Tradition beherzigenswerthe Winke enthält. Obgleich diese Schrift ursprünglich für dänische Verhältnisse verfaßt ist, welche eine bedeutende Zunahme der Macht des Katholicismus verspüren lassen, so ist dieselbe doch nicht minder auch für ein deutsches Publicum im höchsten Maaße empfehlenswerth um der principiellen Klarheit willen, die sich in ihr ausdrückt.

Berlin.

Hic. A. Dörner.

Die Taufe als Kindertaufe, auf Grund heiliger Schrift untersucht und dargestellt von Ernst Hory, Garnisonsprediger auf Hohen-Asperg und Schulinspektor. Kürzlich gestorben als Rektor des Lehrerinnenseminars von Marktgröningen, Württemberg]. Stuttgart, Druck und Verlag der Chr. Belserschen Verlagsbuchhandlung. 1872. 8. 132 S.

Man könnte fragen, ob nach so vielfachen früheren Behandlungen eine neue Untersuchung über Berechtigung, Werth und Bedeutung der Kindertaufe eine Sache dringenden Bedürfnisses gewesen. Es liegen der theologischen Wissenschaft so viele andere Fragen von fundamentaler Bedeutung vor, daß es räthlicher er-

scheinen könnte, die Kräfte an diese zu rücken, — zumal die Frage über die Kindertaufe nicht nur, sondern über die Taufe und die Sakramente überhaupt auf tiefer liegende Fundamente zurückweist, wie auch der Verfasser vorliegender Schrift sie auf solche zurückführt. Indessen ist mit dem Schriftsteller nicht darüber zu rechten, welchem Gegenstande er seinen Fleiß zuwenden will, wenn derselbe nur überhaupt seine Bedeutung hat und wenn er gründlich, von umfassenden Gesichtspunkten aus und mit Vermeidung ausgefahrener Geleise behandelt wird. In der That haben wir an der vorliegenden Schrift eine schöne und fruchtbare theologische Studie eines praktischen Geistlichen. Verf. zeigt sich mit dem exegetischen und dogmatischen Material wohlvertraut, obwohl er sich mit anderweitigen Auffassungen öfters nur stillschweigend, seltener mit direkter Beziehung auseinanderzusetzen pflegt und darum auch bei dem Leser ähnliche Vertrautheit voraussetzt. Auch fehlt es dem Verfasser nicht an dialektischer Gewandtheit und geschultem theologischen Denken und er gibt so in der That mehr, als der Titel der Schrift zunächst vermuthen läßt.

Verfasser hat sich von vornherein umfassende Gesichtspunkte gestellt. Er will untersuchen, ob und wie die Taufe eben als Kindertaufe „nach ihrer Berechtigung, Wesen und Wirkungsweise in das Ganze der neutestamentlichen Heilsoökonomie sich eingliedere“, und sucht dieser Aufgabe mit sorgfältiger exegetischer Behandlung der einschlagenden biblischen Stellen und tiefergehender Erörterung der dogmatischen Elemente gerecht zu werden. — In der Absicht, eben die Kindertaufe ins Licht zu stellen, führt Verfasser im I. Abschnitt: „Die Kinder und das Reich Gottes“ aus, wie 1 Kor. 7, 14 und Matth. 18, 1—11 den Kindern als solchen und insbesondere vermöge der Familieneinheit den Kindern gläubiger Eltern ein besonders nahes Verhältniß zum Himmelreich, kraft dessen ihnen die für die Reichsgemeinschaft Jesu erforderlichen Eigenschaften in besonderem Maaße zukommen, zugeschrieben wird. Der II. Abschnitt: „Die Kinder und der Taufbefehl“, gibt eine sorgfältige Erörterung von Matth. 28, 19. 20 unter Auseinandersetzung mit der Praxis der Apostel. Das Resultat ist, daß der Taufbefehl des Herrn nach der Seite seiner Allgemeinheit (als die Hereinziehung ganzer Völker in das Himmelreich) umfassend, alle Entwicklungszeiten des Himmelreichs und alle Verhältnisse und Formen dieser Entwicklung umspannend und nicht nur an die Apostel, sondern an die ganze Gemeinde und die Jünger aller Zeiten ergehend) und die Verhältnißbestimmung des *βαπτίζετε* und *διδάσκετε* zu dem *μαρτυρεῖτε* so gefaßt ist, daß, sofern nicht anderswoher gewichtige Instanzen dagegen sich erheben, die Taufe der Kinder gläubiger Eltern nicht als aus-, sondern eingeschlossen betrachtet werden darf und die Kirche somit die Berechtigung hat, das Verhältniß, in welchem die Kinder kraft Jesu Wort zum Reiche Gottes stehen, durch den Taufakt förmlich zu bestätigen und tiefer zu führen. — Der III. Abschnitt: „Wesen und Begriff der Taufe im Allgemeinen“, untersucht zuerst das Verhältniß der christlichen Taufe zu der Taufe des Vorläufers und entscheidet sich für die Verschiedenheit beider, so daß wir auch bei der Kindertaufe nicht an etwas der Johannestaufe Analoges zu denken haben. Darauf wird, ausgehend von dem Vollsinn der Einsetzungsworte *βαπτίζετε ἐν ὕδατι τοῦ ὀνόματος τοῦ πατρὸς καὶ* und mit eingehender Berücksichtigung der sonstigen einschlagenden biblischen Stellen, Röm. 6, Kol. 2, Eph. 5 u., ausgeführt, wie die Taufe für den Täufling in erster Linie ein göttliches Thun an ihm, also für ihn ein Erfahrenwerden, ein durch eine

göttliche That sich vollziehendes Verfestwerden in das Gemeinschaftsverhältniß zu dem dreieinigen Gott und auf dieser Basis sodann ein Verhältniß gegenseitiger Zugehörigkeit und weiterhin erst freilich auch ein Pflichtverhältniß ist. Indem darauf Verf. auf das Verhältniß des Abbilds und Behälters (des Wassers) zu dem den Täufling in Christum einpflanzenden Geist, sowie auf das Verhältniß des Glaubens und des das Heil anbietenden Wortes in der Taufe eingeht, greift er noch weiter aus, indem er im IV Abschnitt das gegenseitige Verhältniß der beiden Heilmittel, Wort und Sakramente, erörtert. Die Aufgabe, die er sich dabei stellt, ist, „zu zeigen, wie das Wort und der Glaube ebenso zur Erlangung des Heils nöthig sind als die Sakramente und wie doch wiederum beide auseinander zu halten sind“. — „Statt aber dabei in erster Linie nach der Unterschiedenheit der Wirkung zu fragen, liegt es nahe, zu fragen, ob nicht dem Auseinandergehen der Heilvermittlung in zwei Momente eine Unterschiedenheit im Spendenden und vielleicht auch im Empfangenden zu Grunde liegt.“ Von diesem Gesichtspunkt ausgehend erörtert Verfasser, wie die sonst gemachten Unterschiede (das Wort als redende, die Sakramente als thätige Selbstbezeugung des göttlichen Wesens — das Eine als momentan, das Andere als successiv wirkend) als fließende und mehr nur die Form als die Sache treffende nicht ausreichen, und findet den tieferen Unterschied darin, daß das Wort das Organ sei, durch welches vorzugsweise der heil. Geist auf den Menschen wirkt und ihn zu Christo führt, die Sakramente aber das Organ, durch welches der erhöhte Christus sein auf der Basis seiner historischen Erscheinung ruhendes verklärtes Leben zur Immanenz im Menschen bringt. Dem entspricht nun auch ein Unterschied auf Seite des Empfangenden. Verfasser schließt sich hier in einer recht ansprechenden Auseinandersetzung der Lehre an, welche im Sakramente eine Wirkung auf die Naturseite des Menschen sieht. Das individuelle Leben stellt die auf jedem Punkt sich vollziehende Einheit von Natur und Person dar. Unter Natur wird dabei freilich nicht bloß die Sinnlichkeit verstanden, sondern die Summe von Gegebenheiten, nach Körper, Seele und Geist, welche die Unterlage und den Boden für die Thätigkeit und Selbstdarstellung der Persönlichkeit bildet. Die Person aber ist das göttlich Originale, durch welches eine gewisse Natur zur Unterlage eines bestimmten Lebens gemacht wird; sie ruht auf einem besonderen, es sendenden göttlichen Geisteshauch; ihr kommt daher auch Selbstbewußtsein und Freiheit zu. Ist nun die Wirkung des Wortes personbildend, weil auf Bewußtsein und Freiheit einwirkend, so wird die Wirksamkeit des Sakraments die sein, die geistige Natur umzubilden und durchzubilden, daß sie zur *Deià gróis* wird. „Das Sakrament bildet aber eine göttlich-geistliche, genauer eine geist-leibliche Natur, indem es in der alten Natur die göttliche Anlage hervorlockt, entbindet, nährt und stärkt, das Ungöttliche aber dem Tode weicht, beides in dem der Glaubensstellung und Glaubensstufe entsprechenden Maaße und in der entsprechenden Richtung, nicht magisch, sondern vom Centrum des persönlichen selbstbewußten Lebens aus, nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch den Glauben. Die tödtende und belebende Kraft aber geht aus von den im Sakramente beschlossenen Kräften des Todes und des Lebens Christi. Ist nun die Wirkung des Sakraments qualitativ von der des Wortes verschieden, so hält doch auch das erstere den gleichen Gang ein wie letzteres. Es wirkt vom Mittelpunkt aus in concentrischen Kreisen nach außen, die *Deià gróis* zuerst in den Mittelpunkt des menschlichen Herzens sendend und von

da aus das Seelen- und das Leibesleben in ihren Bereich ziehend.“ Damit ist nun Verfasser auf den Punkt gelangt, von dem aus er in Abschnitt V der Kindertaufe, für welche die Schrift eine ausdrückliche Einsetzung nicht bietet, ihre eigentliche Stelle anweist. Es fragt sich, ob die durch das Sacrament der Taufe sich realisirende Natur-Gemeinschaft mit Christo nur von dem Mittelpunkt der schon mehr oder weniger entwickelten Person (also nur zugleich und in Folge der personbildenden Wirksamkeit des Wortes) oder ob sie primitiv (also vor der erst nachfolgenden Wirksamkeit des Wortes) auch auf dem Boden der Natur gesetzt werden kann. Zur Lösung dieser Frage recurriert der Verfasser, sich an die christologischen Kenotiker anschließend, auf die Person Christi. In ihm hat sich die eine und selbe Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens gemäß den verschiedenen Entwicklungsstufen der menschlichen Natur modificirt; sie war in ihm da schon vor erwachtem Bewußtsein. Ist nun aber — wie in Christo, dem Urbild der normalen Entwicklung menschlichen Lebens — ein Gemeinschaftsverhältniß des Menschen zu Gott im Stadium des unbewußten und aufdämmern-den Bewußtseins des Menschen überhaupt möglich, so wird auch die Einsenkung der in der Kindheitsstufe befindlichen menschlichen Seele in das gottmenschliche, erslösende u. Leben Christi nicht nur möglich, sondern geradezu ein göttliches *πρότοι* sein und die Taufe wird der ordentliche Weg sein, auf welchem sich die Hineinbildung in die Gemeinschaft Christi durch schöpferischen göttlichen Akt vollzieht. Ein Unterschied zwischen der Taufe der Kinder und der Erwachsenen wird nicht im Wesen und der Wirkung des Sacraments, sondern nur in seiner Wirkungsweise sein, die sich nach der Verschiedenheit der geistigen Entwicklungsstufe modificirt.

Im VI. Abschnitte, „die Kindertaufe und die Weiterentwicklung des christlichen Lebens“, erörtert Verfasser, wie sich seine Anschauung in das Ganze der biblischen Heilehre eingliedert und zu der biblischen Lehre vom Glauben, Buße, Rechtfertigung, Wiedergeburt u. sich verhält. Recht besonnen sind die Ausführungen über die Bedeutung des Glaubens der Eltern und Paten, sowie darüber, in welchem Sinne von einer durch die Taufe bewirkten Wiedergeburt (ein bildlicher Ausdruck, dessen Ausdeutung Veranlassung zu so vielem Streit und Verwirrung gegeben hat) geredet werden kann. — Zu dem Ausgang seiner Untersuchung zurückkehrend fragt der Verfasser zum Schluß: Was ist nun das Normale in Betreff des Verhältnisses von *βαπτίσις* und *διδάσκειν*? Antwort: Da, wo die Aufgabe besteht, eine christliche Gemeinde von außen her durch Heranziehung nicht-christlicher Elemente zu vermehren [oder erst zu begründen], muß die Lehre vorangehen. Wo aber eine christliche Gemeinde schon gebildet ist, stehen die Kinder zum Himmelreich in der allernächsten Beziehung, — wovon Verfasser bei seiner Untersuchung ausgegangen ist. Darum ist auch das Normale, daß diese enge Beziehung auch durch die Taufe anerkannt und der den Kindern gebührende Segen durch die Taufe gleichsam flüssig gemacht werde. —

Beim Ueberblick über das Vorstehende sieht man, wie die Untersuchung des Verfassers nicht weniger ein wohl zusammenhängendes Ganze bildet, als ihre einzelnen Elemente wohl erwogen sind. Ist es wohl selbstverständlich, daß der Leser nicht jeder Aufstellung des Verfassers zustimmen wird, so wird er doch die fleißige, umsichtige und in den Gegenstand eindringende Arbeit gewiß nicht ohne Förderung aus der Hand legen. Wir möchten sie insbesondere auch praktischen Geistlichen, welche mit dem Baptismus zu kämpfen haben, empfehlen.

Göppingen.

Dejan Klaietz.

Zur christologischen Frage der Gegenwart.

Sendeschreiben an Dr. Martensen in Kopenhagen und
Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen.

Von

Dr. J. A. Dorner.

Theuere Freunde!

Wessen Ermahnung und Aufmunterung folge ich lieber als der Eurigen? Ihr verlangt von mir, ich möge über jenes Problem das Wort nehmen, das unter verschiedenen Namen in aller Munde ist und durch die Frage: „Historischer oder idealer Christus“? bezeichnet zu werden pflegt. Ihr macht es fast zur Gewissenssache, hierüber zu sprechen, indem unsre gegenwärtige Theologie hieran hange, und meint, das tiefste Bedürfniß werde Viele dazu treiben einem Wort über diesen Gegenstand Aufmerksamkeit zu schenken; und es werde Vielen ein Bann von der Seele genommen werden, wenn das darüber Gesprochene ein gutes Wort wäre.

Wie viel lieber möchte ich, daß Ihr etwas auf die jetzige Lage der wissenschaftlichen Dinge Berechnetes, Zusammenhängendes über den Gegenstand von Euch vernehmen ließt, da ich von dem Einen unter Euch durch mehr als dreißigjährigen Briefwechsel und einige nur zu seltene persönliche Zusammenkünfte, von dem Andern aus der Zeit unseres traulichen collegialen Verkehrs her weiß, wie lebhaft und eindringend Ihr Euch seit lange mit dem Verhältnisse zwischen Christenthum und Idealismus beschäftigt habt und wie es, soll ich mehr sagen, Eurem gerechten, freien und weiten Blick, oder Eurer harmonischen Natur so wunderbar gelingt, auch spröde Gegensätze zusammenzubringen, so daß sie statt sich auszuschließen, sich an einander zu freuen beginnen. Doch seid Ihr, wie Ihr sagt, von zu vielen anderen Geschäften umdrängt und der Eine von Euch darf seiner zarten Gesundheit nicht mehr als er schon that zumuthen. So will ich Euch, Ihr lieben *ἑταῖροι*, zu Willen sein, und über die

Frage reden, nicht mit dem Anspruch, etwas Genügendes zu sagen, sondern selbst wie ein Fragender und im Fortsich Vernerder, darum aber nicht wie ein Zweifelter, vielmehr als ein freudig seines Glaubens Lebender, mich vor sie stellen, wissend, daß in ihr das Geheimniß Himmels und der Erde beschlossen ist. Ich will aber dabei meine Gedanken wie im geistigen Zwiegespräch mit Euch sich fortbewegen lassen, und komme ich an Schweres und Schwerstes, so will ich in Eure Sinnesweise, die klare Tiefe liebt, mich hinein zu versetzen und so viel ich vermag, aus ihr heraus oder doch so auf die Fragen zu antworten suchen, daß ich Euch, wenn nicht gefalle, doch nicht mißfalle. Denn das wird mir mehr werth sein als alle sonstigen Urtheile in dieser parteiisüchtigen, zankenden Zeit, der es so schwer wird, Andere die nicht zur eigenen, engen Partei gehören als Mitarbeiter an demselben Werk zu betrachten und die vielmehr eben deshalb wissenschaftlich so unfruchtbar ist d. h. so wenig Sicheres und allgemeinerer Anerkennung sich Erfreuendes zu Tage bringt.

Die Frage ist in der That eine brennende, tausend Gemüther in der Gegenwart quälende Frage. Denn in das nicht eine That, wenn der Gang der Forschung, des wissenschaftlichen Drama's Hunderte in die Enge der Alternative zu drängen scheint, entweder den Wahrheitsgenuß zu verleugnen und vor offensündigen Wahrheiten und Thatfachen das Auge zu verschließen, oder aber dem Bedürfniß der Seele Den zu räumen, der bisher ihr Glaube und ihre Stärke war, oder wie der Heidelberger Statespieler so schön sagt: ihre einzige Hoffnung im Leben und im Sterben? Ist es in der That eine Unmöglichkeit, daß der „ideale“ und der „historische“ Christus in eine Einheit zusammengeht, so ist mir gewiß, daß die aristokratische Religion aufhören müßte: denn auf Unwahrheit, auf Unmöglichkeiten kann, will der Glaube sich nicht erbauen. Der Lebenspunkt des Christenthums liegt ja nicht darin, daß es irgend eine Worteslehre hat und eine Anthropologie dazu. Diese finden sich irgendwie in jeder Religion, sondern die Copula beider ist das Neue, was einer alternden, stehenden Welt neues Leben eingehaucht, Heidenthum und Judenthum überwunden und geeinigt hat. Wie in Correggio's heiliger Nacht von dem Jesuskinde nach allen Seiten die Strahlen ausgehen, welche die umgebende Finsterniß erhellen, so ging der Welt seit achtzehn Jahrhunderten von diesem Punkt, in welchem Himmel und Erde sich lebensvoll durchdringen, das Licht aus, das die Finsterniß des vorchristlichen Begriffs von Gott, dem Heiligen, Gerechten und Gerechten

den, und die Finsterniß der armen und sündigen Menschenherzen erhellt. Die Christenheit lebte bisler des Glaubens, von Christi Person strahlte auf die Lehre von Gott und dem Menschen ein solches Licht aus, daß ihre beiderseitigen Verhältnisse sich nicht mehr ausschließen, sondern suchen, vermöge herablassender Liebe und vermöge bedürfnißvoller Sehnucht die Glaube wird. Soll das eine Täuschung gewesen sein, soll der ewige Gott und die zeitliche Menschheit sich ausschließend zu einander verhalten, so ist es mit dem Anspruch des Christenthums vorbei, daß es die „absolute Religion“, daß in ihm „die ewige Erlösung“ gefunden sei. Da sinkt es zur Stufe der Religionen zurück, für welche der Stifter wesentlich gleichgültig ist, indem dann auch seine Person nicht mehr zum Inhalt der Religion gehören kann, sondern nur zur Geschichte der Entstehung einer bestimmten religiösen Anschauung, die ihre Zeit aber auch ihre Perfectibilität oder ihr Ende hat. Es mag immerhin für das Christenthum ein großes Zeugniß in dem Umstand liegen, daß die Bedenken gegen Das, was die Grundthatfache des christlichen Glaubens ist, nicht darin bestehen, daß das Christenthum auf dem Gebiet der Religion zu Niedriges beanspruche, oder daß ein Höheres, Größeres wenigstens ideell in den Gesichtskreis dieser Zeit getreten und daher zu erwarten oder zu erstreben sei; (den Höheres als das, was das Christenthum zu sein beansprucht, ist in der That in keines Menschen Sinn gekommen); vielmehr das ist die Signatur der beachtenswerthesten Zweifel der Gegenwart: daß, was es zu sein und zu bringen beansprucht, zu hoch oder zu herrlich sei, als daß ihm Wahrheit zukommen oder als daß die Wirklichkeit dem entsprechen könne. Aber nur um so tragischer wäre es, ja eine Versuchung zum Verzagen an dem Höchsten überhaupt, wenn auch im Christenthum nicht Wirklichkeit des Idealen, Einheit des Göttlichen und Menschlichen erschienen wäre.

Freilich, wäre die Annahme der Unmöglichkeit dieser Wirklichkeit des Idealen noch Idealismus oder nicht vielmehr Verzagen an der Kraft des Idealen und an der Bestimmung der Wirklichkeit für das Ideale? Hienge Solches nicht bereits mit der Abkühlung des Jugendfeuers des Idealismus zusammen, die in so raschem Tempo sich vor unsern Augen vollzogen hat in dem Uebergang aus den pantheistischen Denkweisen in einen Deismus, und in dem Sturz aus der deistischen Gottesferne in die Apotheose der Welt, ja der ewigen Materie als der einzigen Urmacht, womit Strauß seinen Lauf beschloß, und

die er als sein Testament hinterlassen hat, ohne daß solch ein Bekenntniß seiner so herrlich angelegten Natur zu Gesichte stände, Frieden und Harmonie der Seele veränderte, oder auch nur ihm selber gebracht hätte?

Jedoch fromme Wünsche entscheiden nicht und die Frage pocht an das Herz der Genossen dieser Zeit: hat die Vereinigung des „Historischen und des Idealen“ in der Person Jesu sich, wie von so vielen Seiten laut proclamirt wird, als eine Unmöglichkeit erwiesen?

Bevor wir dieser Frage selbst näher treten, wollen wir einkleitungsweise prüfen, ob nicht der Vorschlag sich hören läßt und Frieden verspricht, die Fortsetzung des Kampfes dadurch überflüssig zu machen, daß eine Unabhängigkeit des Idealen, „des Christus“ von dem historischen „Jesus“ anerkannt wird, von der aus es vollkommen gleichgültig ist, was in Beziehung auf das Historische des Lebens Jesu das Resultat der Wissenschaft sein oder werden möge? eine Unabhängigkeit, die für den Glauben feststehe, auch wenn das Historische, an dem der Glaube bisher festhielt, sich wesentlich in Sage oder Mythos auflöste? ja die der Glaube festhalten müßte, auch wenn das Historische der Person Jesu seine bisher angenommene Glaubwürdigkeit behaupten könnte?

Sieht man die kritischen Arbeiten eines großen Theiles der gegenwärtigen theologischen Generation als die höchste Blüthe deutscher Theologie an, so wird man sich kaum des Eindruckes erwehren, daß diese Theologie, in demselben Moment, wo sie in Aufknüpfung an die Reformation und in fruchtbarer Selbsterneuerung durch gehaltvolle Werke in der christlichen Welt, auch des Auslandes, sich Vertrauen und Ansehen erworben hat, zu Haus an ihrer Selbstzerstörung und Entgründung arbeitet, sich zu verflüchtigen oder in Selbstwidersprüche und in Skepticismus aufzulösen drohe. Um die Zeit des Erscheinens des Lebens Jesu von Strauß trat, wie Ihr Euch erinnert, Richter auf, als Hegelsche Geheimlehre die Leugnung der Unsterblichkeit zu verklären. Scheint Euch nicht eine ähnliche Rolle Overbeck in Beziehung auf Diejenigen übernommen zu haben, welche nachdem sie in dem Streben auch die Billigung von Strauß zu erlangen Schritt für Schritt auch in wesentlichen Dingen des Lebens Jesu, Strauß Recht gegeben haben, doch vor sich selbst noch mehr als vor Anderen geheim halten möchten was davon die Folge für christliche Frömmigkeit der Einzelnen und der Gemeinde

sein müßte¹⁾. Schon ist es so weit, daß ein Menan die Deutschen warnen muß, sich in Kritik nicht zu übernehmen²⁾.

Strauß hatte bei seinem ersten Auftreten als Resultat die Auflösung aller geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Quellen erstrebt und behauptet, woraus sich als kurze Summe ergab: „Man weiß nichts Historisches über Jesus.“ Die Antwort hierauf durfte sein: „Dann weiß man auch nichts Historisches wider Ihn, und für den christlichen Glauben bleibt alles beim Alten.“ Durch Maur zur Untersuchung der biblischen Literatur und zur Anerkennung historischer Quellen oder Beweise für historische Urtheile getrieben, ging er in seinem „Neben Jesu für das deutsche Volk“ zu der zweiten Position über: Man weiß, daß Christus nicht der gewesen ist, der er für den Glauben der Gemeinde ist. Die Annahme seiner Sündlosigkeit wäre zum voraus tödtlich für eine geschichtliche Betrachtung. Bei aller religiösen Vortrefflichkeit war er sittlich unvollkommen, unentwickelt nach vielen Seiten, ja nach seinen echten eschatologischen Reden ein Schwärmer. Da aber zum christlichen Glauben die sündlose Vollkommenheit, ja die Gottheit Christi gehört, so ist die Wissenschaft, die das leugnen muß, aufs Tiefste mit jenem Glauben entzweit und muß fordern, daß er ihr weiche, daß der alte Glaube jetzt einen neuen Platz mache. Auch hilft es nicht, aufzugeben, daß die Person Christi die Wirklichkeit des Idealen inmitten der Zeit sei, aber die Religion Jesu festhalten zu wollen, das Christenthum, d. h. Gottes Vaterschaft und die allgemeine Gottessohnschaft der Menschheit. Denn solcher Glaube ist etwas Anderes als der christliche Glaube an seine ausschließliche Mittler-schaft und Erlöserwürde, die er für sich in Anspruch nimmt.

Sonach kann auch ein Wiedermann vor ihm nicht Gnade finden, der Strauß zuzibt, daß der ideale und der historische Christus, oder das Princip des Christenthums und die Person Jesu sich keineswegs decken³⁾, der aber eine „christliche Doxmatik“ dadurch noch für möglich hält, daß er lehrt Z. 691: Jesu persönliches religiöses Leben sei die erste Selbstverwirklichung des (christlichen) Princip's — (der Idee oder des Bewußtseins der Einheit göttlichen und menschlichen Lebens) — zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit und diese

¹⁾ Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Leipzig 1873.

²⁾ Menan, Der Heidechrist, veränderte deutsche Ausgabe 1872, Z. VI - VIII.

³⁾ Wie nach Maur, Neutestam. Theol. Z. 123 in Jesu Leben nicht seine Person den Mittelpunkt bildete; das sei erst Gutthat seiner Jünger.

Thatsache sei der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princip's in der Geschichte ¹⁾).

Reim ist hiermit nicht zufrieden und kommt doch nicht wesentlich darüber hinaus. Er will keine solche Scheidung des Princip's und der Person. Christus ist nach ihm nicht bloß ein dienendes Organ des übergeordneten Princip's, nicht bloß erstes Glied in der Reihe Gleicher; seine Person hat eine Einzigkeit, und nur diese specifisch angelegte Person konnte das Princip theoretisch und praktisch zum sieghaften Durchbruch bringen (Gesch. Jesu v. Nazara III. 659. 663). „Jesus bleibt uns in religiöser Beziehung als das Höchste was wir kennen und zu denken vermögen; er hat im Gebiet des innigen Rapportes zwischen Gottheit und Menschheit die oberste und unübersteigbare Stufe erreicht, und die Ansfurage nach einem Höheren in Leistung und Persönlichkeit ist als eine Träumerei und als eine vernünftiger Männer unwürdige Grübeleien zum Schweigen zu verweisen“ (a. a. O. S. 658). An der wesentlich tadellosen Wirklichkeit des Ideals in ihm verzichtet das Denken der Weisesten auf die Entdeckung der Grenze und der höheren Stufe (S. 659). — Aber wie bei Reim regelmäßig auf ein Ja wieder ein Nein folgt, so ist ihm andererseits Jesus in zahlreichen jüdischen Irrthümern befangen (S. 631 f.). „Was man (in solchen religiösen Gedanken) am liebsten als unschuldigen Durchlauffaden betrachten möchte, erzeigt sich am Ende als Grundpfeiler, dessen gut und echt jüdisches Baumaterial sofort in die Augen springt (S. 632). Auch seine Religion hat durch diese Irrthümer unüberwundene Schranken an sich (S. 635). Doch ist das Ewige an ihr die unmittelbare Ueberwindung des Zeitlichen an ihr. Es bedarf keiner Correcturen von außen her, sie corrigirt sich durch sich selbst. Jesus steht über sich selber, reicht über sich selbst hinaus (S. 635. 663). Dennoch ist sein Wachsthum vom Unvollkommenen, ja vom menschlich Unreinen in der Erkenntniß zum Vollkommenen an und für sich eine starke Analogie auch für das Willensgebiet (S. 645) ²⁾. Es gab eine Zeit

¹⁾ d. h. der historisch wirksame Anfangspunkt eines gottmenschlichen Bewußtseins in der Menschheit.

²⁾ Zwei Seiten darauf sagt er: Schleiermachers Behauptung, daß ein Irrender immer auch ein Sünder gewesen sein müßte, weil Abschließung eines irrigen Urtheils immer entweder auf eine Uebereilung durch fremdartige Motive oder auf getrübbten Wahrheitsinn zurückweise, sei ruhig als irrig dahingugeben. S. 647.

wo Jesus in Gedanken von Fleisch und Blut auch mit national sanguinischen Hoffnungen das Reich Gottes aufzubauen suchte (S. 646). Ja, Keim redet von leidenschaftlicher Erregung, starker Unruhe Jesu, von auffallender Härte und aller fast eisiger Hinwegsetzung über menschliche Grundgefühle. Er haßt ihn an, daß er nach der galiläischen Wanderung seiner Einflüsse, da er den Untergang vorher sah, im Abfall von seinen eigenen früheren Ueberzeugungen von Gottes verzeihender freier Liebe, seinem Tod die irrige Bedeutung eines Opfers gegeben habe für die Sünde der Menschen. Das Alles sollen aber keine Sünden gewesen sein, sondern nur Schwächen, Nachlaß der Kraft, oder Extravaganz des Idealismus (S. 651). „Es ist in alledem nicht sein Mangel, es ist die Schranke menschlicher Natur, wie Gott sie eingerichtet, gewesen, mag es immerhin dabei bleiben, daß wir eine Grenze schauten“¹⁾. Endlich zusammenfassend sagt er S. 658: „es möge sein, daß die Thalia²⁾ en nachträglich die Hypothese von Strauß viertelsweise (sic) gutheissen, wonach die Idee nicht ihre Hülle an Ein Exemplar auszuschütten pflege; es möge sein, daß soweit die Scheidung zwischen geschichtlichem und idealem Christus, die sich nicht mathematisch bis auf Punkt und Linie decken, im Sinn moderner Philosophie lebend, aufrecht zu halten sei: es bleibe doch dabei, daß in seiner Erscheinung, seiner geschichtlichen und zugleich idealen Person für das peremptorische, nicht überfordernde Urtheil das Ideal des zweiten, geistigen Menschen, des im heftigsten Kampf fleckenlos bewährten zu einer wesentlich tadellosen Wirklichkeit geworden sei“ (S. 658, 659). Zwar ist es nach Keim ein Vorurtheil, wenn Strauß Sündlosigkeit für unmöglich, a priori für unhistorisch hält (S. 641), andererseits ist nach demselben Gelehrten Sünde das Loos der Endlichkeit, die von Gott geschaffene Natur nothwendige Ursache von Bösem (S. 651). Ein und dasselbe behandelt Keim als nicht Sünde, was er andererseits zum Beweis verwendet, daß Jesus nicht wesentlich sondern nur graduell, was Sünde und Irrthum anlangt, von den übrigen Menschen sei verschieden gewesen. Aber ebenso bringt es Keim mit seinem Bestreben sich von Strauß zu unterscheiden, nur zu einem graduellen, fließenden Unterschied von diesem. Ja, der Keim'sche Jesus bleibt eine um so widerspruchsvollere und räthselhaftere Erscheinung, als Keim neben jenen Anklagen auch wieder nicht

¹⁾ S. 659, die nach dem unmittelbar Vorangehenden (f. o.), das Denken der Weisesten nicht entdeckt.

sparsam mit panegyrischen Worten für Jesus ist ¹⁾, zu denen ein Recht nicht vorhanden wäre, wenn jene Anklagen Grund hätten, die nicht entkräftet werden können durch Absolution einer laxen Moral. Ein solcher Jesus macht den Eindruck, daß er nicht Ein Mensch war, sondern zwei Menschen in sich beherbergte, von welchen der Schlechtere kurz vor seinem Ende wieder eine Zeitlang herrschend war. Diese Zweiheit substituirt die „moderne Theologie“ der „Zweiheit der Naturen“ in der Kirchentheorie. Ist damit für ein einheitliches, psychologisch klares Bild von Jesu besser gesorgt als in der letzteren? So viel ich sehe, führt das nur zu einer neuen verschlechterten Form der ebjonitischen ²⁾ bestenfalls mit einem nur „idealen Christus“ daneben, zu einer Erneuerung doketischer Christologie. Selbst Strauß dürfte gegen Keim im Rechte sein, indem er erkennt, daß für den christlichen Glauben, wenn Jesus ein gleichfalls sündiger Mensch war, lediglich nichts daran liegt, ob mit der Sünde ein Mehr oder Weniger von Tugendhaftigkeit in ihm verbunden war. War er Sünder also zu Erlösender, so kann er nicht mehr Erlöser sein, das ist das einfache, unwiderlegliche Verdict nicht bloß des christlichen Glaubens, sondern auch jeder unparteiischen Betrachtung ³⁾. Wird daneben dem „Princip“, das sich mit seiner Person nicht soll gedeckt haben ⁴⁾, oder

¹⁾ E. o. Ferner E. 665: „Er leuchte als eine einmalige, kühn ausgeworfene, unwiedernehmbare Schöpfung Gottes in die Menschenwelt hinein.“ E. 667: „Er ist die Ruhe und er ist das Triebrad der Weltgeschichte; die edelsten Ideale — für welche die Sonnentage der Erde in Begeisterung und Wehmuth glühten und stritten — sind in ihm gestillt, ein glaubhaftes Dasein in Fleisch und Blut geworden.“ Man wird Overbeck's scharfen Urtheilen über den Dualismus, worin sich Keim bewegt (a. a. O. E. 45 f.), nicht Unrecht geben können, wenn man auch den Dualismus esoterischer und exoterischer Lehre, bei dem Overbeck anlangt, nicht besser findet.

²⁾ Verschlechtert, weil die alten Ebjoniten Jesus als einen heiligen und gerechten Menschen ansahen, für den sie nur vor seiner Taufe Sünde als möglich dachten. Sie sahen ihn wenigstens als sittliches Urbild, nicht bloß als Vorbild an (was auch Sünder für einander sein können); ferner als irrthumslosen Propheten und Lehrer der Wahrheit.

³⁾ Dieses um so mehr, wenn Jesus „seine eigene Unfähigkeit soll ausgesprochen haben, den Menschen sittliche Kraft zu geben“. Keim a. a. O. III, 644, A. 1. So bleibt Jesus statt Urbild nur Vorbild und Lehrer, wie dem verachteten alten Nationalismus, der übrigens die Sündlosigkeit Jesu festzubalten pflegte.

⁴⁾ Auch hier ist neben dem Nein ein Ja. Sein Weltanschauung d. h. sein „Princip“ ist einerseits das Höhere, Uebergreifende über die sie tragende und von ihr getragene Persönlichkeit E. 663, andererseits wird getadelt, die Person Jesu nur als dienendes Organ des übergeordneten Principes anzusehen. E. 659, A. 1.

dem „idealen Christus“, dem mit Gott identischen Menschheitsideal, dem Ewigen im Christenthum die Kraft der sittlichen Erhebung zugeschrieben, so hat Strauß nicht Unrecht, wenn er in diesem neuen Glauben nicht eine Fortsetzung sondern eine Abschaffung der christlichen Religion sieht.

Es ist eine unheimliche, widerspruchsvoll zusammengeflochtene Persönlichkeit, welche uns Weim's Darstellung bietet. Eine solche wird nicht bloß vom Glauben abgewiesen, sondern auch von einer Wissenschaft perhorrescirt werden, die sich der historischen Aufgabe nicht entzieht, die Wirksamkeit Jesu und den einheitlichen, sehr bestimmten Eindruck zu erklären, den er auf die empfängliche Menschheit machte. Jedoch ist hier nicht länger bei Weim zu verweilen, noch allein das Unbefriedigende seiner nach andern Seiten verdienstlichen Arbeit zu constatiren. Raun wesentlich im Effect von ihm verschieden sind die Arbeiten von Schenkel, Scholten, Renan und der Baur'schen Schule. Die Ansichten dieser Männer über die Quellenschriften, über die Deutung derselben im Einzelnen gehen zwar ins Endlose, ja Chaotische auseinander und zeigen sich gar häufig principlos von Antipathieen oder Sympathieen, von zufälligen Ideenassociationen, ja von der Laune des Augenblicks beherrscht, wie namentlich der in ihren Reihen so häufige Wechsel in den Urtheilen bezeugt: aber im Großen und Ganzen stellen sie einen Proceß der Selbstauflösung des Lebens Jesu in disparate Größen dar, eine Auflösung des Bandes zwischen dem Idealen und dem Historischen, indem dieses nicht soll ideal und jenes nicht zugleich historisch sein können oder sein ¹⁾. Schleiermacher hat bei aller Freiheit der Behandlung des Materials seinem Leben Jesu die Ausschließung der ebjonitischen und der doketischen Denkweise vorausgeschickt und in der damit gegebenen zwar noch unbestimmten aber doch positiven und gehaltvollen Vorstellung von dem Bilde Jesu, wie es in seiner Stiftung der Kirche aller Zeiten lebt, den Schlüssel

1) Nicht selten über Buchstabentheologie klagend sind sie es, die auf ihre Weise in kleinliche Buchstäbelei und Atomisirung der Geschichte verfallen. Das ist mit Ursache, daß sich das Interesse mehr und mehr von solcher Evangelienkritik abwendet und bereits die Stimmen sich mehren, die von einer Wissenschaft des Lebens Jesu nichts wissen wollen. Vgl. Ritschl, Rechtfertigung u. s. w. 3, 363. Wir dagegen wollen dabei bleiben: abusus non tollit usum. Es wird darauf ankommen, sich der richtigen historischen Methode zu bemächtigen, die nicht bloß analytisch sondern auch synthetisch ist (s. u.); besonders aber auch, sich in gut evangelischer Weise bewußt zu sein, was die *fides historica* bedeutet oder leistet und was nicht.

zum Verständniß der Urkunden und eine Schutzwehr gegen Verirrungen in der Auffassung gefunden. Die sogenannte moderne Behandlung des Lebens Jesu verschmäht (wie der jüdische Forscher Geiger, mit dem sie auch im Resultat vielfach zusammentrifft) diesen Schlüssel, der ihr vielmehr „dogmatisch“ ist, als ob die Glaubenserfahrung nicht auch eine Beachtung verdienende Thatsache wäre, oder als ob nicht die Dogmatik ebenso strenge Wissenschaft sein könnte, wie irgend eine theologische, ja mehr geeignet, gewisse Wahrheit mitzutheilen als je geschichtliche kritische Untersuchungen vermögen. Aber die Folgen davon, nachdem dieser Schlüssel weggeworfen ist, sehen wir. Dem Forscher zerfällt sich da und zergeht im Großen und Ganzen das Material der Quellen im besten Fall in idealen Stoff und in empirischen. Der erstere wird, da a priori feststehen soll, daß er nicht zugleich historische Wirklichkeit könne geworden sein, entweder als unecht und unhistorisch eliminiert, wobei ganze Parteen, ja Bücher verworfen werden müssen, oder läßt man eine Lehre von geschichtslosen Ideen stehen, welche nicht in einer Person Fleisch und Blut sollen geworden sein, und nicht anders als in unendlichem Progreß und in der ganzen Menschheit wesentlich gleiche Wirklichkeit suchen sollen, während der übrigbleibende empirische Stoff in Anbetracht der welthistorischen Wirksamkeit Christi ein unlösbares Räthsel, eine unverständliche geschichtliche Trümmer bildet, ja sich in seiner Trennung von dem Idealen mehr nur wie Phlegma verhält und durch die sogenannte Wissenschaft der neutestamentlichen Zeitgeschichte durch archäologische, geographische, ethnologische Erörterungen massenhaft anschwillt, welche den Mangel an Förderung sachlicher, theologischer Erkenntniß nicht verdecken oder ersetzen kann.

Bei solcher Unsicherheit der Resultate historischer Forscher, bei solchem Durcheinander der historisch-kritischen Stimmen ist daher begreiflich, wenn Andere meinen darauf Bedacht nehmen zu müssen, wie das, worauf es dem Glauben und der dogmatischen Wissenschaft ankommt, den Wechselfällen jener historisch-kritischen Untersuchungen, die im günstigsten Fall nur ein Gefühl der Unsicherheit zurücklassen zu können scheinen, zu entziehen und sicher zu stellen sei, was immer auch deren Resultate sein mögen.

Nachdem J. Cropp¹⁾ in dieser Richtung vorangegangen, ist besonders als beredter Anwalt derselben in diesen Jahrbüchern Dr.

¹⁾ Der historische und der ideale Christus 1867.

H. Schults in einer anregenden, aber wie das Nachdenken so auch den Widerspruch herausfordernden Abhandlung aufgetreten ¹⁾. Er versieht, nach seiner Abicht im Interesse des Glaubens und der Glaubenswissenschaft (Dogmatik), den Satz: die historischen Aussagen über Jesus von Nazareth sind als solche aus der Dogmatik überhaupt endgültig zu entlassen und der Geschichtswissenschaft zu übergeben ²⁾. Die Christologie, welche ein Stück der Glaubenslehre sein soll, hat sich, sagt er, mit Fein Einzelpersönlichkeit und den (sic betreffenden) geschichtlichen Ereignissen also mit dem Leben Jesu überhaupt nicht zu beschäftigen, denn auch Jesus von Nazareth als geschichtliche Einzelpersönlichkeit und die Begebenheiten seines Lebens als geschichtliche Ereignisse können nicht (Gegenstand des Glaubens sein ³⁾. Der religiöse Glaube nämlich bezieht sich, sagt Dr. Schults, nur auf Ewiges und Allgemeines, während das Geschichtliche es an sich hat, vergangen zu sein und eine bestimmte Einzelheit zu bilden ⁴⁾. Glaube ist Ueberzeugung von Realitäten übersinnlicher Art, die einen Eindruck im Geist, eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit wirken ⁵⁾. Von Historischem kann es keine vollkommene Gewissheit geben; da nun aber der Glaube vollkommene Sicherheit, ein klares Ja oder Nein verlangt ⁶⁾, so könne er nie von geschichtlichem Wissen abhängen. Ein Glaubensobject sei dasselbe nach Jahrtausenden, was es war, aber ein Geschichtsobject verliere seine Wirkung je weiter wir uns von der Zeit und den Verhältnissen entfernen, denen es angehörte. Das geschichtliche Wissen biete im günstigsten Fall hohe Wahrscheinlichkeit, fast nie vollkommene Gewissheit und sei stets ein besonders zweifelhaftes da, wo es sich um Religionsstiftungen aus alter Zeit handle ⁷⁾. Auch sei das Geschichtliche als solches zunächst ein Außerliches, Zufälliges: aber Object des Glaubens könne nur sein, was innerlich nothwendig, als wahr, gut oder schön sich der innern Ueberzeugung bezeugen könne. Der Glaube theile sein Object nicht mit der Wissenschaft von der Erfahrungswelt — diese falle der exacten Wissenschaft anheim — sondern mit der Metaphysik, die man ebenfalls als ein Glauben, nicht als ein Wissen bezeichnen müsse ⁸⁾. Mag immerhin, fährt er fort, der religiöse Glaube, im Unterschied von der Metaphysik, in allen geschichtlichen Religionen auf Geschichte ruhen, indem das Gute

¹⁾ Jahrb. f. deutsche Theol. 1874, Bd. XIX. Heft 1.

²⁾ A. a. D. S. 34. — ³⁾ A. a. D. S. 47. 6. 7. — ⁴⁾ A. a. D. S. 34. 35. — ⁵⁾ S. 46. — ⁶⁾ A. a. D. S. 46. 50. — ⁷⁾ S. 34 ff. — ⁸⁾ S. 34. 35. 46.

und Wahre, wie das Schöne und Rechte als Thatfachen in das Leben der Menschheit einzutreten pflegen: das eigentliche Glaubensobject bleibe doch immer nur das Ewige, Göttliche¹⁾, wie denn nur Gott eigentlich Gegenstand des religiösen Glaubens sein könne. Sonach könnte es nur Verunreinigung des religiösen Glaubens sein, wenn Historisches als integrierendes Moment seines Inhalts wollte angesehen werden. Daher sagt er: es wäre nicht Glaube, sondern Aberglaube, wenn der Glaube sich herausnähme, eine Gewißheit von Jesus, diesem geschichtlichen, zu haben, daß er Christus sei. Nicht die sinnliche Erscheinung, sondern der religiöse Inhalt erscheinender historischer Persönlichkeiten begründet den Glauben und wird von dem Glauben vorausgesetzt²⁾. Wie aber der Glaube nicht kann Historisches zu seinem Inhalt haben, sondern mit seiner Gewißheit oder Ueberzeugung auf die Welt der übersinnlichen, ewigen Dinge gewiesen ist, so reicht nach Dr. Schulz umgekehrt das Wissen nicht an diese höhere Welt heran, und nur Afterswissenschaft könnte, was Domäne des Glaubens ist, zum Wissen ziehen wollen. Das „exacte Wissen, das allein den Namen Wissen verdient, enthält eine Ueberzeugung, die auf der bloßen Grundlage von Urkunden oder Sinnenerfahrungen jedem vernünftigen und wahrhaften Menschen mitgetheilt werden kann“³⁾. Namentlich fällt alles Historische dem Gebiet des exacten Wissens anheim⁴⁾.

Was ihm nun dieses Ewige des Christenthums ohne Geschichte sei, das werde später des Näheren erörtert. Aber Dr. Schulz meint überzeugt sein zu dürfen, daß mit Ausscheidung des Historischen aus dem Glauben unsägliche Uebel, die uns drücken, gehoben, der Friede zwischen historischer Kritik und Religion, zwischen Wissen und Glauben

¹⁾ S. 35. — ²⁾ S. 44.

³⁾ S. 34. 35. 36: „Das exacte Wissen kennt keine andern Gesetze, als die Erfahrung der Sinne, gemessen an den Regeln des Denkens.“ Woher das Wissen von diesen Regeln stammt, ob es ein Glauben oder Wissen ist, aus der Erfahrung oder einem a priori herkommt, wird von Dr. Schulz nicht unter sucht. Aber der ungemessene Respect vor den „Sinnenerfahrungen und der Wissenschaft“ der Naturforschung, der sich hier verräth, stimmt wenig mit der Versicherung, S. 39, daß der Glaube größere Gewißheit haben könne als die Wissenschaft.

⁴⁾ S. 43. Wir hörten aber zuvor, daß bei Historischem nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen sei. Das kann mit der reformatorischen Lehre von der bloßen *fides historica* zusammenzustimmen scheinen: aber die evangelische *fides salvifica* wird vielmehr als höhere Stufe der Gewißheit auch über Jesus Christus als historischen Erlöser beschrieben und verlangt.

für immer geschlossen wäre. Wenn der Glaube nur den ewigen Inhalt umfaßt, so ist es für ihn vollkommen gleichgültig, ob das geschichtlich Ueberlieferte sich vor der Geschichtswissenschaft als geschichtlich und zuverlässig behaupten kann oder nicht ¹⁾. Zwar stellt er nicht in Abrede, daß Sinnliches, Aeußerliches, Historisches oder was dafür gilt, einen Eindruck auf das innere Geistesleben, Gefühl und Willen ²⁾ machen kann, eine religiöse Erfahrung und, vermöge der Vernunftthätigkeit eine auf jener Erfahrung ruhende Ueberzeugung von dem Wesen des ewigen, göttlichen Inhaltes, der in dem Historischen enthalten ist, hervorzurufen vermag. Aber eigentlich ist es nur dieser ewige Inhalt, der solchen Eindruck macht, nicht das Historische, auch nicht das Ewige zusammen mit dem Historischen ³⁾. Die äußere Thatsache, ihre historischen Zusammenhänge und Vorbedingungen sind nicht zusammen mit dem ewigen Inhalt Glaubensobject ⁴⁾, so wenig, daß er sagt: selbst wenn, was sich als Geschichte gibt, Sage oder Mythos oder Mischung aus Geschichte und Sage wäre, so würde der religiöse Eindruck derselbe bleiben ⁵⁾, durch die wissenschaftliche Aenderung der Ansicht würde der Glaube nicht geändert. Weder wird eine Gestalt religiös weniger vollkommen, wenn sie dem Sagengebiet angehört, noch wird der Eindruck von Gott und seinem Wesen weniger wahr, wenn die ihn uns übermittelnde Erzählung geschichtlicher Zuverlässigkeit entbehrt ⁶⁾. Der ewige Inhalt kann sich der Glaubensüberzeugung immer aufs Neue als gut, wahr und schön erweisen, mag das Urtheil der Wissenschaft über jene „Aeußerlichkeiten“ schwanken wie es will und ausfallen wie es mag ⁷⁾.

Bei dem christlichen Sinn des geehrten und Dir, lieber Ehren-

¹⁾ S. 43. 44. — ²⁾ S. 34—38. — ³⁾ S. 34. 36—38.

⁴⁾ S. 35 u. S. 61: Die Religion darf nur auf Gott selbst ihre letzte Beziehung haben.“

⁵⁾ S. 43. 44. — ⁶⁾ S. 43.

⁷⁾ S. 35. Dem Glauben liege nicht an einer menschlichen Einzelpersönlichkeit, dergleichen Jesus zweifellos gewesen sei in seinem Auftreten, Fühlen, Reden, seinem Vernehmen, Werden, seinem beschränkten Können und Wissen; auch nicht an der Art der Entstehung Jesu, noch an naturnothwendiger Sündlosigkeit u. s. w. Ebenso sei der Glaube nicht abhängig von der geschichtlichen Ansicht über die Art, wie die Jünger zur Ueberzeugung von dem Fortleben Jesu gekommen seien, oder von der Glaubwürdigkeit der Himmelfahrtsberichte. Die historischen Ueberlieferungen, namentlich über Jesu Anfänge, und über seinen Ausgang von der Erde, will er der Kritik auch wenn sie negativ ausfiele, überlassen. S. 6. 35. 47. 59.

feuchter, wie mir seit lange befreundeten Mannes ist kein Zweifel, daß er mit solcher Rede sich nicht auf Seiten Derer stellen will, die dem christlichen Glauben, wie der Wissenschaft von demselben, das Ende ankündigen wollen. Im Gegentheil, er meint gerade: nur wenn die Dogmatik unverworren bleibe mit der geschichtlichen Einzel-Persönlichkeit (Jesu) und ihren geschichtlichen Ereignissen, nur wenn das Leben Jesu durchaus und ohne Rückhalt dem Gebiet der Geschichtswissenschaft anheimfalle und dieses anerkenne, nicht früher, könne von einer dem Bewußtsein unserer Zeit entsprechenden Christologie die Rede sein ¹⁾. Allerdings werde diese Ausweisung des Geschichtlichen aus der Glaubenslehre große, fast unüberwindliche Schwierigkeiten haben; bei der „Gewalt tausendjähriger Gewohnheit“, vermöge welcher „die nicht geschichtlich gebildete Mehrzahl der wirklich christlich frommen Gemeinde thatsächlich in dem (biblischen) Leben Jesu den Inhalt ihres Christenglaubens hat und ihn der Natur der Sache nach haben muß, daher diese Mehrzahl eine Glaubensgefährdung in jeder Kritik des Lebens Jesu zu finden schwer verlernen wird“ ²⁾. Jedoch meint er schließlich, es komme auf den Versuch an, zumal er auch schon Vorgänger auf dem rechten Weg in Kant, Hase, Weiße, Reim, Ewald, Biedermann, Schweizer, von Jüngeren zu schweigen sehe und er wagt sogar die trübe Prophezeiung: „Jedenfalls ist, wenn eine solche Unterscheidung (des Geschichtlichen und des Ewigen) nicht gelingt, das Todesurtheil nicht des Christenthums aber der christlichen Theologie als Wissenschaft ausgesprochen und damit die endgültige Scheidung der christlichen Religion nach ihrer Erkenntnißseite von der allgemeinen Bildung“ ³⁾, — ein etwas terroristisch lautendes Wort, das jeden Widersprechenden aus der Welt der Bildung, wenigstens der geschichtlich Gebildeten zu verweisen droht. Doch muß man etwas dem Eifer zu gut halten, sein Recept, von dessen Heilkraft er überzeugt ist, der kranken Zeit auf alle Weise zu empfehlen ⁴⁾. Als Friedensstifter sucht er einen Standpunkt über den Parteien und hofft alle Theile zu befriedigen, indem er das Land auf das bisher beide Par-

¹⁾ S. 34. 47 ff. — ²⁾ S. 47. — ³⁾ S. 48.

⁴⁾ Aber richtiger von seinem Standpunkt aus und wirksamer hätte es sein müssen, wenn er gezeigt hätte, daß der Glaube in seinem Interesse das Historische aus seinem Inhalt entlassen müsse, damit er nicht verunreinigt werde. Statt dessen schreibt er den Recusanten nur Mangel an historischer Bildung zu, d. h. in diesem Zusammenhang rechnet er ihnen die Meinung als Irrthum an, daß Historisches auch ewige Bedeutung haben könne.

reien Anspruch machten, zwischen ihnen theilt. Das Historische überläßt er rückhaltlos der „exacten Wissenschaft“, verlangt aber dafür, daß sie sich damit begnüge und fortan Frieden mit dem Glauben halte, in dessen Domäne sie ohne Alerwissenschaft zu werden sich nicht verirren dürfe; das „Ideale“, „Ewige“, „Göttliche“ behält er dem Glauben, insonderheit der dogmatischen Theologie vor, die in der Geschichte als solcher nichts für sich zu finden, daher auch nichts zu suchen habe. (S. 43)

Ich fürchte, daß das eine sehr äußerliche, mechanische Theilung, ja ein Schnitt ins Leben wäre, der nur auf der einen Seite einen Leichnam, auf der andern einen entfliehenden sich verächtlichenden Geist übrig ließe, und der den Löwenantheil den dem Christenthum Abholden zuschiebe.

Dr. Schulz behauptet nicht, daß die Arbeit der „exacten Wissenschaft“ zur Auflösung des Historischen, zur Verwandlung in Mythos oder Sage führen müsse. Er will nur die völlige Unabhängigkeit des Glaubens, der in einer für das exacte Wissen unerreichen Höhe seine Heimath habe, und ebendamt seinen Gleichmuth auch den negativen Operationen und Resultaten historisch-kritischer Art gegenüber sichern, der „exacten Wissenschaft“ dagegen einen von allen Einreden des Glaubens oder gläubiger Wissenschaft freie, ungestörte Bewegung.¹⁾

Damit wäre dann aber eine neue Periode der Religion, eine andere Art der Frömmigkeit der christlichen Gemeinde in Aussicht genommen, diejenige, der das bisher als historisch Geglaubte nur als Anregungsmittel der Ideen diene, durch die sie in der göttlichen Welt des Friedens und der Versöhnung heimisch werden kann, nur als die Leiter, auf der die Höhe erklimmen, die aber nachdem das geschehen bei Seite gestellt werden kann. Aber so feiert die christliche Gemeinde nicht ihre auf das geschichtliche Leben und Wirken Jesu bezüglichen Feste und Gottesdienste. Diese würden ihr wie ausgehöhlt und kraftlos, ja ohne Wahrheit sein, wenn sie sie feiern sollte gleichgültig ob die betreffenden Thatfachen Dichtung oder Geschichte seien. Und die Leiter wäre

¹⁾ Eine Wissenschaft des Glaubens will Dr. Schulz, genauer eine Wissenschaft von den Erfahrungen des Glaubens und den Gefühlen, die durch den Eindruck des Ewigen, Göttlichen erregt sind, von der Erkenntniß oder Vernunftthätigkeit aber ergriffen werden. S. 36 ff.

selber gebrechlich, ja unfähig, zur Höhe zu führen, wenn die geschichtlichen Darstellungen in ihrer Bedeutung sich darauf reducirten, ewige und allgemeine Ideen anzuregen. Das ergibt sich sogar aus der eigenen Darstellung von Dr. Schultz. Denn zwar gewöhnlich redet er nur von den religiösen Eindrücken, die geschichtlich Ueberliefertes, gleichgültig ob es geschichtlich sei oder nicht, mache ¹⁾). Der Glaube entstehe dadurch, daß dem Menschen ein Sinnliches entgegentrete, das übersinnlichen Inhalt enthalte, Ewiges, Göttliches, das sich darin mittheile oder mitzutheilen vorgebe ²⁾), — ein Enthaltensein des Ewigen in dem Sinnlichen, das nicht Realisirung des Idealen in der Wirklichkeit, sondern nur ideelle Präsenz desselben in dem Aeußeren als in einem lehrhaften Symbol zu sein brauchte. Aber wenn Dr. Schultz solchem Aeußeren, das etwa nur Symbol oder Dichtung, nicht aber Geschichte ist, für den Glauben gleiche Bedeutung und Wirkung meint zuschreiben zu können, wie wenn es Geschichte wäre, so tritt er mit sich selbst in Widerspruch. Denn an andern Stellen sagt er: ³⁾) Eine Trennung von Christus und Jesus, welche das Bekenntniß, daß Jesus der Christus sei, unmöglich macht, welche mit der Thatsache streiten muß, daß die Christusidee nur in ihm und durch ihn dem Glauben zu Theil geworden ist und zu Theil wird, muß dem Glaubensbewußtsein der christlichen Kirche stets unerträglich sein. Ferner: „Das Wesentliche des positiven Christenthums käme (bei jener Trennung des idealen und des historischen Christus) nicht zum Ausdruck“. „Der Christus ist in Jesus nicht auf dem Wege der Schrift oder Lehre geoffenbart worden, sondern persönlich, indem Jesus durch seine Persönlichkeit und Schicksale den Glauben an die wirkliche Erscheinung des Christus hervorrief und sein Bild als Christusbild in das Herz der Seinen einprägte und indem er (Jesus) für seine Gläubigen das Christuswerk, das Werk der Befeligung und sittlichen Erneuerung thatsächlich, vollbracht hat“ ⁴⁾). Ja er sagt: „Nicht die Christusidee hat die Welt gewonnen und selig gemacht, sondern ihre Verwirklichung in dem gekreuzigten Jesus, wie ja überhaupt der Glaube an ein Ideal wohl einzelne höher angelegte Gemüther bewegen mag, aber weltbewegend und kirchestiftend nicht wirkt. Denn die volle Kraft der Begeisterung gibt erst der Glaube an die Realität eines Ideals, an die Möglichkeit, in seine Gemeinschaft einzutreten“ ⁵⁾). Es

¹⁾ S. o. u. S. 43 f. — ²⁾ S. 34. 36—38. — ³⁾ S. 25. 39. — ⁴⁾ S. 51. 39. — ⁵⁾ S. 51. 52.

steht ihm für den Glauben (dogmatisch) mit Ausschluß des Wissens fest, daß eine göttliche Schöpferthat bei Jesu Entstehung die Möglichkeit sündloser Entwicklung wirkte ¹⁾; überhaupt aber „die Gewißheit“, daß „Jesus“ der Christus ist, also auch, daß er frei ist von Sünde, ruht ihm zwar nicht auf geschichtlicher, aber auf religiöser Ueberzeugung ²⁾. Tritt das Ewige thatsächlich in die Erscheinung, jaqt er, so bleibt es nun für die Menschheit auf immer mit dieser Erscheinung verbunden, so zwar, daß die äußere Thatsache und ihre geschichtlichen Zusammenhänge nie zusammen mit dem ewigen Inhalt und in gleicher Weise wie er Glaubensobject werden, sondern diese bleiben Object der historischen und physischen Wissenserkenntniß ³⁾.

Wir haben sonach die doppelte Aussage: der Glaube hält als Thatsache fest, daß Jesus der Christus ist, und muß es, weil ein Ideal, wenigstens für die Meisten ohnmächtig ist, und erst die Anschauung der Realität des Ideals oder der Glaube an seine historische Verwirklichung in Jesus mit Muth und sittlicher Begeisterung erfüllt. Andererseits ist möglich, daß die Wissenschaft der Annahme des Glaubens entgegen ist. Und da der Gläubige zugleich ein Mann der Wissenschaft sein kann, und umgekehrt, so kann es geschehen, daß Ein und Derselbe von Entgegengesetztem überzeugt ist, als Gläubiger davon, daß Jesus der Christus ist, als Kritiker vom Gegentheil.

Da es aber ein allzu schreiender Widerspruch wäre, wenn in derselben Beziehung die historisch-kritische Ueberzeugung leugnete, was die religiöse behauptet und festhält, so ist begreiflich, daß Dr. Schultz immer wieder (wodurch die ganze Darstellung etwas Schillerndes, Unklares erhält) zu der andern Wendung greift, wonach eine wissenschaftliche d. i. historische Gewißheit, auch wenn sie aussagt, daß Jesus nicht könne der Christus gewesen sein, mit der religiösen Ueberzeugung, daß Jesus der „Christus“ sei, deßhalb doch sehr vereinbar sein, weil die beiderseitige Gewißheit ganz verschieden sei und verschiedene Objecte habe. Der religiösen Gewißheit komme es auf das Historische deßhalb nicht an, weil ihr die Idee „von Christus“ die eigentliche Hauptsache sei, die zwar durch das biblische Bild von Jesu Persönlichkeit unleugbar ist angeregt worden und fortwährend angeregt wird ⁴⁾, aber so, daß diese Idee auch durch Anderes als durch wahre Geschichte kann angeregt werden, zumal nachdem sich das Ideal der wahren Menschheit einmal eingebürgert hat, ferner so, daß diese Idee

¹⁾ S. 59. — ²⁾ S. 58. R. 7. — ³⁾ S. 36. 43. — ⁴⁾ S. 47.

auch eine Bedeutung und Wahrheit in sich selbst hat, mithin stehen bliebe, auch wenn das Mito von Jesus sich als nicht historisch erwiese. Der christliche Glaube an den Christus enthält nämlich (und damit kommen wir zu dem Inhalt des idealen Christus) ewige, allgemeine, nothwendige Wahrheiten, die Ideen des Guten, Schönen, Wahren, oder genauer: „er enthält den Glauben an den idealen Menschen in seiner ewigen und unzertrennlichen Einheit mit dem sich offenbarenden Gott. Dieser Idealmensch vereint die Erfahrungsmenschheit mit ihrer Idee und mit Gott“ ¹⁾. Sagt Dr. Schulz auch: die Lehre vom Christus sei nur in Jesu Persönlichkeit und den von ihr ausgehenden Wirkungen gefunden und zu finden, so bleibt es doch dabei: die Wirklichkeit des Christus in Jesus ist ihm nicht constitutiv für den christlichen Glaubensinhalt selbst, nicht ein Theil oder eine Seite desselben, sondern höchstens (wie andere alten Supernaturalisten sagen würden) als Promulgationsmittel der Wahrheit, der Christusidee unentbehrlich gewesen. — Aber andererseits genügt diese lose Stellung zum Geschichtlichen dem Dr. Schulz selbst wieder nicht und mit Recht. Sie entspricht nicht einmal dem pädagogischen Bedürfnisse, da nach Dr. Schulz die Realität des Idealen oder doch der Glaube an sie dazu gehöret, um zu sittlichem Muth und zu sittlicher Begeisterung zu erheben. Ja, sie widerspricht seiner eigenen Schilderung des Glaubens, wornach auch Geschichtliches, nämlich, daß „Jesus der Christus“ sei, diese „höhere Einheit“ (S. 25), dem Glauben vollkommen gewiß sein soll, während wissenschaftlich eine diesem Glaubensinhalt entgegengesetzte Ueberzeugung in demselben Subject soll Statt finden können.

Hiernach bleibt es allerdings dabei, daß der Ausweg, auf den er uns einladet, zu einer zweifachen, entgegengesetzten Gewißheit des

¹⁾ S. 26. 27. Man kann zweifeln, ob hiemit der ideale Christus nur als eine Lehre oder ein Ideal gemeint sei, was uns unverlebens zum alten Intellectualismus zurückführen würde. Andererseits redet aber Dr. Schulz auch oft von diesen Ideen als von göttlichen Realitäten, denen er eine Beziehung zum offenbarenden Gott wie zur Erfahrungsmenschheit gibt. So angesehen bleiben doch auch seine ewigen Wahrheiten nicht in abstracter Kerne von der Geschichte; er müßte ihnen vielmehr (im Unterschied von Ketting) Leben und Bewegung zuschreiben. Allein obige Ausdrücke sind so gehalten, daß der Idealmensch, der obige „Ideen“ repräsentirt, seine Verwirklichung in allen empirischen Menschen gleich, wenn auch zeitlich verschieden, zu suchen scheint, wemitt die Einzigkeit Christi nicht besteht, die Dr. Schulz doch anderweit freilich ohne Begründung, fest halten will, wobei aber wieder nicht erlaubt sein wird, die Einzigkeit Now in sein himmlisches Leben zu flüchten (s. u.).

Subjects in Betreff eines und desselben Gegenstandes führt. Der Versuch, durch Theilung des streitigen Objects Frieden zu stiften, ist nicht gelungen, sondern an dem christlichen Sinn des Verfassers gescheitert, der nicht gestattet, der Person Jesu nur eine zufällige Stellung für die christliche Religion zu belassen. Im Gegentheil, der Versuch, den Erlöser in die Zweifelt des historischen Jesus und des idealen Christus zu zertheilen, würde, da er nicht durchführbar ist, die Entzweiung in den Menschen hineintragen. Als Mann der Wissenschaft müßte er vom Gegentheil dessen überzeugt sein können, wobon er als Gläubiger überzeugt ist.

Zur Zeit des sinkenden Mittelalters war die Meinung von der zweifachen Wahrheit mehr als man annimmt, verbreitet ¹⁾. Was in der Theologie wahr sei, könne in der Philosophie falsch sein und wahr in dieser, was falsch in jener. Kirche und Wissenschaft mußten sich dieser Behauptung in den verschiedenen Formen, in welchen sie auftrat, entgegensetzen. Das verlangt die Einheit des Geistes, des erkennenden und des religiösen mit sich, das verlangt auch die Einheit der objectiven Wahrheit mit sich selbst. Die Erkenntniß will das Ganze umfassen ²⁾, und es darf nicht etwa das Gebiet des Idealen und Ewigen dem Glauben mit Ausschuß der Erkenntniß vorbehalten bleiben. Umgekehrt, die religiöse Weltanschauung umfaßt auch auf ihre Weise die Welt, namentlich die Geschichte und erträgt keinen Widerspruch zwischen sich und wahrer Wissenschaft. Der Religion, auch wenn sie auf Historisches sich bezieht, liegt an der Wahrheit, nicht bloß der Philosophie, und die Wahrheit kann nicht in Widerspruch mit sich selbst sein. Es kommt auch der Religion nicht bloß in dem Sinn auf Wahrheit an, daß was in ihrem subjectiven Gefühl ist, sich treu in dem Bewußtsein von diesem Gefühl abbilde, sondern darauf, daß dem religiösen Gefühl das religiöse Object entspreche und daß ersteres nicht bloß mit sich selbst zu thun habe, während es meint, von einem wirklichen Object in Schwingung versetzt zu sein. Denn

¹⁾ Vergl. Max Marwald: die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Berlin 1871.

²⁾ Das gilt namentlich auch von dem Ideellen, Ewigen in der Geschichte, die zweifellos zum Gebiet der Wissenschaft, aber nicht in den engen Grenzen gehört, die ihr Dr. Schulz zieht, wenn er der Geschichte nur das Außerliche, Sinnliche zuweist, nur Solches was Jedem ohne Weiteres gleich anbeweisbar sei, wie er denn die Geschichte an dieselben Regeln und Methoden gebunden glaubt, wie die Naturwissenschaften a. a. D., S. 36 u. f. unten.

sonst würde das Gefühl in absolute Autonomie übergehen ¹⁾, in nicht mehr controlirbare oder zu normirende Schwärmerei und zwischen gesunder und kranker Frömmigkeit wäre keine Grenzscheide mehr.

Auch unsere Zeit — und das dürfte ein sprechendes Zeichen der tiefen ihrer Einigung noch harrenden Gegensätze sein, die sie durchfurchen, — scheint immer häufiger ein ähnliches Schauspiel darzubieten zu wollen, wie das sinkende Mittelalter, und Dr. Schulz scheint (wie allerdings in gar anderer Weise Overbeck) in starker Annäherung an die „zweifache Wahrheit“ zu sein. Zwar bewegt unsere Zeit mehr oder unmittelbarer die Frage der Gewißheit, als die nach der Wahrheit, ganz entsprechend dem Unterschied zwischen dem auf das Objectiv gerichteten Mittelalter, während die neuere Zeit mehr die subjective Seite oder die Gewißheit ins Auge faßt. Aber beides ist nicht zu trennen. Soll es über dieselbe Sache eine zweifache und zwar Entgegengesetztes ausstehende Gewißheit geben, so muß es auch eine zweifache Wahrheit geben: A muß zugleich non A sein können, wodurch wir nicht etwa blos zu dem heraclitischen Fluß kämen, der dasselbe im Nacheinander verschieden sein läßt, sondern zum simultanen Widerspruch, indem Entgegengesetztes zugleich wahr und gewiß sein sollte. Aber wenn wir nicht alles Wissen, ja alles zusammenhängende Denken einem absoluten Scepticismus opfern sollen, so wird dabei müssen beharrt werden: was wirkliche Gewißheit von sich gibt, das muß auch wahr sein und kann nicht zugleich entgegengesetzte Gewißheit von sich geben. Und läge der Grund entgegengesetzter Gewißheit nicht auf der objectiven Seite, in dem objectiv Wahren, sondern in uns, indem wir genöthigt wären nach unserer geistigen Disposition oder Organisation, mit unsern verschiedenen geistigen Vermögen, z. B. dem wissenschaftlichen und dem religiösen, ein und Dasselbe nach dem einen Vermögen als wahr und gewiß, nach dem andern als falsch anzunehmen, so wäre unser Geist schlechtthin nicht für ein Erkennen angelegt, das Cognoscens wäre in wesentlichem Widerspruch mit dem Cognoscibile, die Aussage des einen Vermögens höbe die des andern auf, ja der Dualismus wäre in unsere geistige Con-

¹⁾ Es sei hierbei, lieber Martensen, nur an Ihre treffliche Schrift, de Autonomia conscientiae sui humanae Havn. 1837 S. 96 erinnert. Auch Dr. Schulz weist die Meinung ab, daß es in der Religion nicht auf objective Wahrheit, sondern nur auf subjective, starke Glaubensüberzeugung oder Wärme des religiösen Gefühls ankomme S. 41, aber bezieht das nicht auf geschichtliche Wahrheit.

stitution selber hineingetragen, wir wären zu wesentlicher Disharmonie geschaffen, die nie aufgelöst werden könnte.

Auch um den Streit zwischen Naturwissenschaft und Bibel zu schlichten, hat man die doppelte Buchhaltung vorgeschlagen, so daß Einer und Derselbe als Naturforscher als wahr und gewiß anerkenne, was er als Christ verwerfe und um lehrt. Solche doppelte Buchhaltung hätte einen Sinn als Registrierung der beiderseitigen noch nicht versöhnten Data, bis die Zeit komme, wo ein Schlußurtheil gefällt werden könne. Aber offenbar muß dann bis dahin, wenn es mit rechten Dingen zugehen soll, die Gewißheit suspendirt sein auf Hoffnung. Dagegen wenn eine entgegengesetzte Gewißheit über dasselbe behauptet werden will, so ist solche Gewißheit vielmehr, weil sich selbst aufhebend, eine Zerstörung aller Gewißheit.

Kant, der Altwater, hat zwar auch einen Gegensatz zwischen religiöser Idee und Geschichte angenommen, aber er vermeidet den Widerspruch mit sich selbst. An den idealen Menschen bei Dr. Schultz erinnert zwar die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit Kant's, die gleichfalls zu dem geschichtlichen Jesus eine nur lose Stellung und auch ohne diesen Wahrheit in sich selbst haben und genügen soll, weil das Historische nach Kant nicht als constitutives Moment zu dem idealen Christus selbst gehört. Auch dient nach Kant der Glaube an die göttliche Sendung des Stifters, oder daß die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit in ihm offenbart sei, der sittlichen Gemeinschaft. Aber die Wissenden wissen nach Kant, was es mit dieser Sendung und der Bedeutung Jesu, dieser einzelnen Person auf sich hat; nur die nicht wissende Masse bedarf des Glaubens an die Wirklichkeit der Idee in Jesu, und die Wissenden haben sich dem zu accommodiren mit Bewußtsein. Offenbar ist daher dieser Kant'sche Standpunkt wenigstens nicht zwieträftig in sich selbst; denn er vertheilt die entgegengesetzten Aussagen über Jesus als Christus wenigstens an verschiedene Subjecte. Bei Dr. Schultz dagegen müßten wir für möglich halten, daß Ein und Derselbe von Jesu Dasselbe bejahte und verneinte, sofern er für möglich hält, daß während der Glaube festhält und festhalten muß, daß Jesus (der Historische) der Christus sei, doch die wissenschaftliche Ueberzeugung das Gegentheil annehme.

Verständlicher als die Position von Dr. Schultz ist auch die de Wette's, weil nach ihm die Religion schlechthin nichts mit objectiver Wahrheit zu thun hat. De Wette findet das Gebiet des Historischen im Christenthum, ja alle Aussagen über Gott unvereinbar mit der dem

Verstande nothwendigen, verendlichenden Betrachtung. Gleichwohl will er das Historische geistlich wissen als Mittel, Ahnungen des Göttlichen zu erwecken ¹⁾. Dasselbe, was verstandesmäßig betrachtet, unwahr und unmöglich ist, könne für die religiöse Ahnung die Bedeutung eines werthvollen Symbols behalten, ohne daß die Frage nach der historischen Wahrheit dabei in Betracht komme. Das ist freilich offener psychologischer Dualismus. Auch Dr. Schulz participirt hieran, wenn er meint: der religiöse Eindruck würde derselbe bleiben, wenn auch, was sich als Geschichte gibt, Sage oder Mythos oder Mischung aus Geschichte und Sage wäre ²⁾. Zu welchem Egoismus, zu welcher falschen Aristokratie der Wissenden, zu welcher Unwahrheit der Accommodation das Alles führen würde, wenn die Gemeinde an dem übernatürlichen Ursprung Jesu Christi wie natürlich festhält, die Wissenschaft aber das ganze Leben Jesu, seine ganze geschichtliche Gestalt, (etwa weise Lehrworte ausgenommen) in Mythos verwandelte, liegt auf der Hand; Dr. Schulz entzieht sich selbst auch dem Gefühl dieser Gefahr nicht ³⁾, ohne sie durch seine Aufstellungen zu beseitigen. Wissenschaftlich aber bringt er sich in schwierigere Lage als de Wette, weil er für die Religion objective Wahrheit verlangt.

Auch Lessing betont den Unterschied zwischen den ewigen Wahrheiten und dem historischen Christenthum und hält dem Supernaturalismus seiner Zeit mit Recht entgegen, daß durch Historisches ewige Wahrheiten nicht können angedeutet werden. Aber ihm ist zugleich dieser Unterschied (den er als Gegensatz faßt): „der garstige Graben, vor dem er steht, ohne ihn, wie er möchte, überspringen oder überbrücken zu können“. Er sieht wohl, daß das Christenthum eine Einigung des Historischen mit der ewigen Wahrheit sein wolle, und verheißt dem einen Gotteslohn, der ihm über den Graben hinüberhelfe. Dr. Schulz sieht gleichfalls einen Graben vor sich, aber er vertieft und befestigt ihn, er erkennt das Problem, das einen Lessing beschäftigt, gar nicht mehr als Problem an, nämlich das Historische als Realität des Idealen zu erkennen, und ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und Harmonie zu zeigen, sondern zieht sich von dieser Aufgabe, welche die nicht vergebliche Arbeit so vieler Jahrhunderte der Kirche gewesen ist, zurück. Ja, auch Andern will er die Fortführung dieser Arbeit untersagen, wenn er, wie wir sahen, dem Dogmatiker die Pistole auf die Brust setzt und von ihm entweder Herausgabe des

¹⁾ de Wette, Religion und Theologie 1815. — ²⁾ S. 43. — ³⁾ S. 51.

Geschichtlichen oder das Leben verlangt. Das lautet selbstbewußt und stürmisch genug; man könnte einen tüchtigen Muth auch darin sehen, daß er Wiene macht, ohne Widerrede der „exacten Wissenschaft“ ¹⁾ und ihr allein das historische Leben sein zu überlassen auch auf die Gefahr hin, daß sie das Ganze in Mythos oder Sage auflösen sollte, weil er trotz dem das Christenthum festzuhalten sich getraut. Allein die wohlgemeinte dringende Einladung an die „geschichtlich Gebildeten“, aus dem alten Schiff der christlichen Kirche, das durch seinen beschwerlichen, ja schädlichen historischen Ballast seine Seetüchtigkeit verloren habe, sich in sein Rettungsboot zu flüchten, ist doch nicht sowohl aus Muth und Glauben hervorgegangen, als aus dem Verzagen an der Vereinbarkeit des Idealen und des Historischen in dem Bilde Christi. Der andauernde Streit des Schiffsvolks über dieses Problem und den dabei einzuhaltenden Kurs hat sein friedfertiges Gemüth mit Unbehagen ja Angst erfüllt, mit Besorgniß vor einem unausbleiblichen Schiffbruch, einem Untergang zwar nicht des Christenthums, aber der Dogmatik als Wissenschaft, hat seine Zuversicht sowohl auf die historische Seite des Christenthums, als auf die Macht der idealen Seite über die Geschichte gebrochen.

Aber Furcht pflegt kein guter Rathgeber zu sein und eine mit Furcht vermischte Kühnheit verfällt leicht in eine Hast, die rasch und unbefehen auch Werthvolles aufs Spiel setzt oder opfert, um durch eine Spende an die aufgeregten Wellen aus der Bedrängniß zu kommen und das Weite zu gewinnen.

Und daß das Rettungsboot des Dr. Schults Tragfähigkeit und Seetüchtigkeit habe, muß nach dem Ausgeführten bezweifelt werden. Findet doch die Bemannung, die etwa in dasselbe einsteigt, wie wir sahen, mehr als einen Fack in demselben vor. An Stelle des Streites der verschiedenen Parteien, dem Dr. Schults auszuweichen gedachte, hat er, wie gezeigt, Selbstwidersprüche und Streit mit sich selbst eingetauscht. Der theologische Muth hat sich zwar nie im Beugen der Wahrheit durch falsche Harmonisirung oder durch Ignoriren und Verachten der historischen Kritik, aber durch die getroffene Zuversicht zu bewähren, daß Wissen und Glauben nicht dürfen auseinander gerissen werden, sondern widerspruchlos zusammenzuerören, Friede aber erst dann sein wird und sein darf, wenn unter Wahrung dessen, was beide nicht aufgeben können, eine beiderseitige Verständigung erzielt

¹⁾ Die nur das Allen Beweisbare anerkennt.

ist, wenn die Erkenntniß wird christlichreligiös und der Glaube vollbewußt geworden sein. Die Kühnheit und Zuversicht wird sich also nicht in voreiligen Friedensschlüssen, sondern ehrlich kämpfend zu beweisen haben.

Daß das Wesentliche in dem Historischen des Lebens Jesu auch „zum Wesen des Christenthums und des Glaubens“ gehört, hoffe ich unten zu begründen. Hier mag zunächst genügen, daß die Schädlichkeit des Historischen für den Glauben nicht bewiesen ist, wie ja im Gegentheil Dr. Schulz selbst mit Recht auch wieder beides behalten will, die Fortdauer der Dogmatik und in ihr den geschichtlichen Jesus ¹⁾, indem sein christlicher, theologischer Sinn recht wohl fühlt, daß eine wirkliche Verneinung der Einheit des Christus mit Jesu den Glauben ins Herz treffen würde.

Wir Aelteren erinnern uns wohl der Mahnung Schleiermachers, die er in seine Sendschreiben an Riecke niederlegte: wir Theologen möchten uns darauf einrichten, Manches von dem Ererbten entbehren zu lernen, was wir bisher als erfreuende und wärmende Hülle unbefangen ansahen; er wußte auch, daß wir dieses zum Besten wenden und es zur Schärfung des Bewußtseins über das zur Offenbarung und zum christlichen Heil Gehörige verwenden können. Aber das war nicht so gemeint, daß der christliche Glaube oder seine Wissenschaft je könnte den historischen Erlöser entbehren wollen. Vielmehr ist ihm das Christenthum eine Glaubensweise, die sich von allen andern wesentlich dadurch unterscheidet, daß Alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth „vollbrachte“ Erlösung ²⁾. Gesezt Einer wüßte in all seinen frommen Momenten sich als in der Erlösung begriffen, er bezöge sich aber gar nicht auf die Person Jesu, wüßte auch nichts von ihr, welches freilich nie der Fall sein werde, so könnte man nicht sagen, daß seine Frömmigkeit eine christliche wäre ³⁾. Eine solche Frömmigkeit würde dem Christenthum nicht näher angehören, als irgend einer andern monotheistischen Glaubensweise ⁴⁾. Im Christenthum ist die erlösende Einwirkung des Stifters das Ursprüngliche, (er sagt nicht: in den vergangenen Anfängen desselben, sondern fährt fort:) „und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraus-

1) Vergl. besonders seinen christologischen Abriss, S. 57 ff.

2) Christlicher Glaube § 11. S. 67. In dieser Definition ist Kirche und Reich Gottes noch nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber implicite.

3) Ebendas. S. 72. — 4) Ebendas.

setzung und als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit“ ¹⁾). — „Daher ist nun auch im Christenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen anderen (Glaubensweisen), wie auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne ebenso gut das Gesetz durch einen Andern gegeben haben als durch Moses und die Offenbarung könnte ebensogut durch einen andern gegeben worden sein als durch Muhammed. Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Andern gegenüber gestellt, auf keine Weise irgend wann erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aus-
sagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet“ ²⁾). Das ist aber einstimmig mit dem Wort: daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott; und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott“ ³⁾).

Wenn nun aber das Urchristenthum der historischen Person Christi solche Stellung gibt, so hieße es, mit Schleiermacher zu reden, das Eigenthümliche des Christenthums zur Nebensache machen und dasselbe zu irgend einer der andern monotheistischen Glaubensweise verflachen oder verflüchtigen, wenn man nicht als der christlichen Frömmigkeit wesentlich die Beziehung auf Jesus Christus ansehen wollte.

Nach all diesem nehme ich als feststehend — zum Theil nach dem eignen Urtheil des Hrn. Dr. Schulz — an, daß das Historische, so lang die christliche Frömmigkeit mit sich identisch bleibt, sich nicht aus dem Glauben eliminiren läßt. Hiemit ist auch der christlichen Wissenschaft ihre Aufgabe vorgezeichnet.

Ich wünsche nun, liebe Freunde, zu zeigen, daß keineswegs die Lage der Theologie den andern Wissenschaften gegenüber eine solche ist, um irgend zu verzagten Rathschlägen ein Recht zu geben oder die Hoffnung fallen lassen zu müssen, daß das gute Recht der christlichen Theologie auch von ihnen immer allgemeiner wieder anerkannt werde. Dazu möge ein gutes Wort von Helmholtz vorausgeschickt werden. „Die deutsche Wissenschaft, sagt er, hat das Vertrauen gehabt, welches noch nie getäuscht worden ist, daß die vollerkannte Wahrheit auch die Heilmittel mit sich führt gegen die Gefahren und Nachtheile,

¹⁾ S. 73. — ²⁾ S. 74. — ³⁾ 1. Joh. 4, 2. 3.

welche das halbe Erkennen der Wahrheit hie und da mit sich bringen mag" ¹⁾).

Allerdings, überblickt man den Stand der Wissenschaften im Allgemeinen nach ihrem Verhältniß zum Christenthum, so läßt sich nicht verkennen, nach der Blüthezeit einer regenerirten Theologie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sind in den letzten dreißig Jahren immer neue Angriffskolonnen aufgezogen, die sich allmählich wie zu einem großen Belagerungsheer gesammelt und nicht bloß gegen Außenwerke gerichtet, sondern das Centrum des Christenthums, gleichsam das Kernwerk selber umschlossen haben. Sie nehmen sich momentan wie Eine cooperirende, von Einem Geiste regierte Armee aus. Ja schon hören Manche auch innerhalb der Festung auf die blendenden und lockenden Versprechungen oder auf die Drohungen von außen, und beginnen, wenn sie auch nicht Uebergabe wollen, doch zaghaft zu werden und von ihrem Posten zu weichen. Aber es ist von Interesse, bei der Ueberschau dieser Armee die einzelnen Truppentheile für sich zu betrachten. Vielleicht, daß sich dann ihre Cooperation gegen das Christenthum in ein bellum omnium contra omnes, in einen Entsatz der Festung auflöst.

Drei Hauptgruppen lassen sich nun unterscheiden, jede wieder mit verschiedenen Abtheilungen.

I. Von philosophischer Seite beharrt

A. die empirische Richtung, und zwar um so mehr, je mehr sie sich einer mechanischen Weltanschauung oder dem Materialismus gefangen gibt, dabei, daß für eine Erscheinung, dergleichen nach dem Glauben der Christenheit die Person Christi ist, in dieser unserer Welt kein Raum sei. Die Natur lasse kein Wunder zu: Alles in der Welt erkläre sich ohne schöpferisches Eingreifen und ohne Schöpfer durch die mechanischen Kräfte, deren Wirkungen auch die vitalen und weiterhin die psychischen und geistigen Erscheinungen seien. Folgerichtig wird wohl auch von der Geschichte verlangt, daß sie, um Wissenschaft zu werden, die „exacte Methode“ der Naturwissenschaften adoptiren müsse ²⁾. Basis seiner Opposition aber auch seine Schwäche ist sein Unglaube an das Ideale und an dessen Macht. Dagegen

¹⁾ Rede über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft, 1869.

²⁾ Wir rechnen diese Richtung zur Philosophie, ohne über das Recht dazu zu streiten, weil sie sich bereits als „Naturphilosophie“ gibt (vgl. Häckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, 1866), ja als die „natürliche Theologie“ der Zukunft (Häckel a. a. D., S. 444—452).

B. der Idealismus sagt bald: die Idee ist zu reich, als daß sie ihre Fülle in Ein Individuum ausschütten könnte; bald: die Menschheit bedarf bei ihrer reichen Ausstattung und ihrer wesentlichen Gottmenschheit nicht, daß ihr erst in Jesu von Nazareth ein Erlöser zu idealem Dasein von Gott geschenkt werde. Die Basis seiner Opposition, wie seine Schwäche ist aber seine Fremdheit gegen die reale Welt und ihre Bedürfnisse.

II. Die zweite, dogmatische Gruppe sucht im Einzelnen oder in concreto zu zeigen, daß eine Erscheinung, wie die Christi nach dem Glauben der Christenheit, eine innere Unmöglichkeit oder ein Widerspruch in sich selber sei. Die Wirklichkeit der wahren Menschheit Jesu, ihre endliche Einzelheit und ihr Werden sei in unauflösllichem Widerspruch mit dem Sein der Gottheit in ihm; zu seiner Spitze aber komme dieser Widerspruch dadurch, daß die Einwohnung der Gottheit selber in Jesu die menschliche Persönlichkeit ausschließen müßte, die doch zur Wahrheit der Menschheit, also auch der Menschwerdung Gottes unerläßlich wäre. Dazu wird wohl auch hinzugefügt: der Glaube ziehe seine Kraft lediglich aus dem ewigen Christus, bedürfe daher auch nicht des Festhaltens an Jesus als Christus, was zur idealistischen Gruppe zurückführt. (I. B.)

III. Die dritte Gruppe greift von historischer Seite den Inhalt des christlichen Glaubens an und sagt: gesetzt auch es stünde nicht die Unmöglichkeit der Menschwerdung Gottes von Seiten der Philosophie oder Dogmatik zu behaupten, so wäre damit für die Wirklichkeit derselben doch nichts bewiesen. Um an diese zu glauben, müßte sie historisch nachweisbar sein, aber das sei nicht der Fall. Denn, sagen die Einen, es fehle, wie die soweit geförderte Kritik der Schriften Neuen Testaments beweise, an verlässlichen historischen Quellen, während Andere einfallen und sagen: gesetzt, es wären solche Quellen für das Leben Jesu vorhanden, so würde es an der historischen Erkennbarkeit Jesu als des Christus fehlen, denn nie lasse sich aus dem Aeußeren mit Sicherheit das Innere erkennen. Das sei vielmehr das wesentliche Verhältniß zwischen dem Idealen oder den ewigen Wahrheiten und zwischen der äußeren historischen Wirklichkeit, daß das Ewige, Göttliche, sich in dem Historischen, Sinnlichen nicht verwirklichen könne. Dieses sei vielmehr nach seinem Begriff das Vergängliche, der exacten Forschung Unterliegende, während das Ideale, Ewige sich dieser entziehe.

Während also der philosophische Empirismus und noch mehr

der Materialismus die Unmöglichkeit behauptet, daß Jesus Gottmensch im eminenten Sinne war, eine Behauptung, worin ihn nicht bloß der philosophische Idealismus von einem quantitativen Begriff des Unendlichen aus unterstützt, sondern in concreterer Form, und auch aus anthropologischen Gründen ein negativer Dogmatismus: so fügt der philosophische Idealismus auch die Behauptung der Entbehrlichkeit einer solchen Erscheinung hinzu, wobei er an einem pelagianischen Dogmatismus seinen Bundesgenossen findet. Endlich die negative, historisch-kritische Schule wirft ein: einer solchen Erscheinung, gesetzt sie wäre möglich oder wirklich, würde die historische Erkennbarkeit fehlen.

Ich hoffe, den Bedenken und Angriffen aus diesen verschiedenen Lagern werde ihr Recht werden, wenn uns im Folgenden

erstens die Frage über die Möglichkeit,

zweitens über die Nothwendigkeit, und

endlich über die Erkennbarkeit des in Jesu Christo erschienenen Gottmenschen beschäftigen wird.

Zuerst also besprechen wir die von empirischer und von idealistischer Seite ausgehenden Angriffe.

I.

1. Der Verfall des echt philosophischen Geistes in unserer Zeit zeigt sich nicht bloß in Productionen wie die von Feuerbach, Schopenhauer, von Hartmann, sondern noch allgemeiner in dem einseitigen Empirismus, dem sich so Viele in die Arme werfen, daß die Invasion englischer Methode und Anschauung, besonders seit Darwin, unsern deutschen Geist fast aus seiner Art zu rücken droht ¹⁾. Mit diesem Empirismus geht der Positivismus des Franzosen August Comte Hand in Hand. Nach diesem sind die beiden Weltalter der Religion oder Mythologie und der Metaphysik überwundene Standpunkte; jetzt erst stehen wir in der Periode des wirklichen, zugleich nützlichen, völkerebeglückenden Wissens ²⁾. Wie himmelweit verschieden ist der Em-

¹⁾ Vgl. Planck, Wahrheit und Klachheit des Darwinismus. Nördl. 1872, S. 178 ff.: „Unsere deutsche Wissenschaft in ihrer der Zeit herrschenden und am meisten das Wort führenden Richtung — steht ganz unter englischem Einfluß“. Edm. Pfleiderer Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie als abschließender Zerlegung der englischen Erkenntnislehre, Moral und Religionswissenschaft 1874, ein Werk zu seiner Zeit, das hoffentlich beitragen wird, den genuinen deutschen Geist wieder zu wecken.

²⁾ Wie dasselbe auch von Stuart Mill vertreten wird. Vgl. s. Selbstbiographie 1874.

pirismus unserer Tage von dem eines Bacon oder selbst Locke! Vom Wesen des Wissens hat er nur vage und trübe Vorstellungen, keinen Begriff. Während die Materie das Dunkelste, ein großes Räthsel, ein ewig wechselnder Proteus, der Geist aber sich selbst doch näher ist, als der Materie, meint er, allein die Sinnerkenntniß gebe wirkliches, positives Wissen, das Uebrige sei Traum. Auf Metaphysik, geschweige denn Theologie, liebt er stolz herabzusehen als auf zurückgebliebene Standpunkte, ohne in seiner Beschränktheit zu sehen, daß selbst für den Begriff des Wissens Metaphysik die unentbehrliche Grundlage bildet. Manche der Empiriker unserer Zeit mögen sein, denen die zu hoch hängenden Trauben sauer scheinen. Andere aber sehen wirklich das Heil und die „grüne Weide“ für die Wissenschaft in der Possagung von principiellem, systematischem Denken, das in Bausch und Bogen mit dem Ehrennamen „abstracter Metaphysik“ oder „dürerer, müßiger“, oder „fantastischer Speculation“ bedacht wird ¹⁾.

Es wird als Triumph der Wissenschaft angesehen, den Schöpfungsbegriff zu umgehen, Alles in der Welt aus der Bewegung, der Wirkung und Gegenwirkung der Atome, dieser Einheiten von Kraft und Stoff zu erklären. Durch die Bewegung der Materie soll die Welt sich, wie sie ist, von selbst aufbauen haben. So erkläre sich, meint Mill ²⁾, am besten das Uebel, das wenn ein guter Gott wäre, nicht würde begreiflich sein. Erklärt sei die Welt und die Wissenschaft sei ihrer mächtig, feiere zugleich den Sieg eines vernünftigen „Monismus“ ³⁾, wenn es ihr gelinge, die verschiedenen Reiche der Natur nicht nur, sondern auch des Geistes als eine Einheit dadurch nachzuweisen, daß das Geistige und Psychische auf das Vitale reducirt, dieses aber vielmehr als eine bloße Erscheinung des Mechanismus nachgewiesen werde ⁴⁾. Daher dürfe sich auch die Geschichte diesem Einen

¹⁾ Wie vergeblich das Bemühen der Darwinisten ist, die Heroen unserer Literatur als Zeugen für sich anzuführen, darüber vgl. Plank a. a. O., S. 179 f. Trefflich geißelt auch die Erkenntnißlehre der reinen Empiriker Pfländerer in dem genannten Werk. Er zeigt, zu welcher Gedankenlosigkeit es führt, alles Apriorische, auch Logik und Mathematik aus der Sinnerfahrung ableiten zu wollen.

²⁾ a. a. O. — ³⁾ Der moderne Ausdruck für Atheismus.

⁴⁾ Häckel a. a. O., 1, 94. 97. 2, 451: „Gott ist das allgemeine Causalgesetz, die Nothwendigkeit, die Summe aller Kräfte, also auch aller Materie.“ Er sieht nicht, daß er nicht einmal ein Recht hat über die Kategorie der Identität zur Causalität fortzugeben. (Ebenso sieht er nicht, daß sein Satz, S. 451: Gott ist absolut vollkommen und kann nur gut handeln, von Finalursachen Gebrauch macht, die er beharrlich leugnet.

Reich und seiner Nothwendigkeit nicht entziehen wollen; die Ereignisse derselben müssen so gut wie jede Naturerscheinung in ihrer Nothwendigkeit, ihrer Verursachung durch das mechanische Aufeinanderwirken der Dinge erklärt oder construirt werden können.

Erwägt man, wie im Gegensatz zur Naturphilosophie im Anfang des Jahrhunderts in nothwendigem Rückschlag gegen das Fantastische in ihr das Interesse sich lange fast nur auf vereinzelte Detailforschung geworfen hatte, der Sinn für eine zusammenfassende, einheitliche Weltanschauung aber wie erloschen schien: so ist es nur erfreulich, daß ein höherer auf den Zusammenhang gerichteter wissenschaftlicher Sinn in diesen Regionen neu erwacht ist ¹⁾. Aber daß der kräftige Impuls hierzu vornehmlich von England, dem Lande des Empirismus, ausgegangen ist, hat eine neue Einseitigkeit gebracht und der früheren entgegengesetzt.

Der Durchführung der Idee der Einheit der Welt, die man wenigstens ebensowohl eine religiöse als eine speculative Idee nennen kann, sind viele der wichtigsten Werke der neueren Naturforschung gewidmet. Sie haben aber zur Religion und besonders zur Schöpfungsidee sehr verschiedene Stellungen eingenommen.

Die im vorigen Jahrhundert herrschende Form der Evolutionstheorie dachte die Welt in uranfänglicher und unveränderter Geschiedenheit ihrer Wesengattungen und Arten durch Schöpfung entstanden, suchte aber die Einheit der Welt trotz ihres unendlichen mannigfaltigen Inhalts und des Reichthums ihrer Geschichte durch die Annahme festzustellen, daß sie stets dieselbe sei, nicht bloß im göttlichen Weltplan, sondern einmal für immer fertig geschaffen. Sie lehrte alles Folgende sei in dem Früheren schon wie gegenwärtig; sie kam zu der monströsen Annahme, alle folgenden Generationen der lebendigen Wesen seien in den früheren eingeschachtelt. In fast doketischer Weise wird da geleugnet, daß im Laufe der Geschichte eigentlich Neues erzeugt werde. Denn wie soll der ganze Geschichtsverlauf mehr als einen nur scheinbaren Ertrag abwerfen, wenn seine Bedeutung in der Auseinanderfaltung der im Keim schon vorhandenen Gestalten aufgeht? Damit hatte zwar die Welt in den verschiedenen Aeonen eine Dieselbigkeit in sich, wie in ihrer wenigstens ursprünglichen Abhängigkeit von Gott. Aber die Einsicht in ihre innere Einheit trotz der unendlichen Verschiedenheit der Naturerscheinungen war damit noch nicht gewonnen.

¹⁾ Vgl. hierzu die oben erwähnte Rede von Helmholtz, in dessen populären wissenschaftlichen Vorträgen, 2. S. 188.

An die Stelle der Evolutionstheorie hat sich daher eine andere Weise, die Einheit der Welt zu denken gesetzt. Das ist die jetzt sehr verbreitete Entwicklungstheorie oder Descendenzlehre¹⁾, die nach verschiedenen Vorläufern besonders durch Darwin eine umfassende und für Viele maßgebend gewordene Begründung gefunden hat. Der gelehrte, scharfsinnige, bedachtsame und bescheidene Gelehrte verdiente es, daß das Wort Darwinismus zu einer appellativen Bezeichnung geworden ist. Der Meister dieser Schule hat in großen Zügen durch sorgfältige, ausgedehnte Beobachtungen und Untersuchungen den Aufbau oder die Descendenz der verschiedenen Arten lebendiger Wesen aus wenigen Urformen oder aus Einer zu begründen gesucht und zu dem Versuch der gänzlichen Ausschließung des Schöpfungsbegriffs Anlaß gegeben, obwohl er selbst ihn nicht bestreitet²⁾.

Als die Mittel wodurch die Natur diesen Bestand, den wir vor Augen sehen, hervorbringt, machte Darwin bekanntlich die Vererbung, besonders aber die „Auslese der Natur (natural selection) geltend, wonach in dem Kampf um das Dasein das Stärkere, Geschicktere Recht behält, sich behauptet und ausbreitet, während das Schwächere u. s. w. weicht, wodurch ein Fortschritt zu immer Vollkommnerem sich ergebe. Das vollziehe sich nicht durch ein göttliches Eingreifen, weder ein stetiges noch ein intermittirendes, sondern nur mechanisch durch die wirkenden Ursachen im Umkreis der Welt selbst; aber auch nicht nach einem Plan, teleologisch, oder durch Final-Ursachen³⁾. Man entgegnete mit Recht: die Vererbung oder Fortpflanzung, selber noch unerklärt bei mechanischer Weltansicht, stehe für die Identität und Continuität des Gewordenen, nicht aber für die Entstehung der Verschiedenheit ein; bei solchem Kampf um das

¹⁾ Ein idealer Zusammenhang in der aufsteigenden Schöpfungsreihe ist längst angenommen, auch wohl eine Vermittelung des Höheren durch das Niedrigere, aber keine Production.

²⁾ Darwin, Entstehung der Arten, übersetzt von Garus 1857. Er sagt auf der letzten Seite: „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Lebensform eingehaucht hat, und daß, während unser Planet, den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt.“ Auch seine späteren Erklärungen z. B. in dem Werk: Die Abstammung des Menschen nöthigen keineswegs, die Zeugung des Schöpfungsbegriffs überhaupt oder eine atheistische Denkweise bei ihm anzunehmen.

³⁾ Das hat sich dann unter uns in noch schrofferer Weise pästel angeeignet.

Dasein seien vielmehr die Unterschiede der lebendigen Wesen schon vorausgesetzt, aber nicht erklärt. Die Auslese der Natur möge, wenigstens theilweise, das Maaß der Verbreitung der vorhandenen Arten oder ihre Erhaltung im Kampf um das Dasein erklären, aber für die Erklärung ihrer Entstehung sei damit nichts gethan ¹⁾).

Soll nun auch die Entstehung der Unterschiede selbst erklärt, soll gezeigt werden, wie aus den „Moneren“, „Protisten“ u. s. w. ²⁾ durch verschiedene Stufen, wenn auch in neben einander herlaufenden Stämmen ³⁾, höhere Wesen bis zu den höchststehenden Wirbelthieren und bis zum Menschen werden, so kann entweder versucht werden, von außen, von äußeren Einflüssen diese Verschiedenheiten abzuleiten, und das allein entspricht der mechanischen Denkweise, oder wenigstens theilweise von innen ⁴⁾). Wir betrachten beide nach ihrem Verhältniß zur Religion und besonders dem Schöpfungsbegriff.

Die schroffere Darwin'sche Schule besonders in Deutschland meint im wissenschaftlichen Interesse auch in Beziehung auf das Neue, was im Laufe der Zeit und im Gebiet der uns überschaubaren Natur auftrat, den Gedanken an einen Schöpfer, ja an eine planvolle Intelligenz ausschließen zu müssen, und dagegen sich gänzlich an äußere

¹⁾ Vgl. z. B. Duke of Argyll, *Reign of Law* ed. 5. 1868. S. 217 ff. 264. — Häckel a. a. O. meint, die Vererbung und Fortpflanzung durch die Annahme erklärt zu haben (a. a. O. 2, 16 f.): „Die Fortpflanzung ist eine Ernährung und ein Wachsthum des Organismus über das individuelle Maaß hinaus, welche einen Theil desselben zum Ganzen erhebt.“ Allein in dem „Maaß“ — steckt schon, daß die lebendigen Organismen begrifflich abgegrenzte Einheiten oder Totalitäten sind, welche nur ein bestimmtes Maaß neuer Körpermasse durch Ernährung in sich aufnehmen, dagegen, wenn das Bedürfniß oder die Empfänglichkeit gesättigt ist, die ihnen nach ihrem Begriff beizubehalten, den Ueberschuß für neue Individuen bereit halten. Aus mechanischen Ursachen dürfte schon dieses nicht ableitbar sein.

²⁾ Häckel 1, 135. 205. 2, 400 und vgl. die Stammtafeln der Organismen am Schluß des zweiten Bandes.

³⁾ a. a. O. 2, 386: Es war das große Verdienst Baer's und Cuvier's erkannt zu haben, daß die Ansicht von einer einzigen Stufenleiter in den Organisationsabstufungen des Thierreichs falsch sei, daß vielmehr mehrere solche wesentlich verschiedene Stufenleiter unabhängig neben einander existirten u. s. w.

⁴⁾ Wenn Häckel 2, 193. 297. 1, 154 von einem inneren und einem äußeren Bildungstrieb redet, so meint er mit ersterem nicht einen Typus oder ein Ziel, dem das Innere eines Wesens zustrebe, um Neues hervorzubringen, sondern er ist ihm mit Erblichkeit identisch, es soll mit ihm nur des Fortwirkens des Identischen, Vorhandenen, der einen Gestaltungskraft ausgesagt sein. Auch „Typus“ ist ihm nicht das Ziel, sondern das gegebene Lagerungsverhältniß der organischen Elemente oder Organe. 2, 10. 386.

Einflüsse und Einwirkungen halten zu können. Sie nimmt dabei den Darwin'schen Gedanken der Anpassung (adaptation, adjustment) zu Hilfe oder den Satz, daß ein jedes Wesen, um sich zu behaupten und möglichsten Vortheil aus seiner Umgebung zu ziehen, sich derselben anpasse in Farbe, Gestalt, Lebensweise, durch Uebung bestimmter Glieder oder Kräfte u. dgl. Man läßt dabei die „Zeit“ als Zauberin oder gleichsam als die Urgottheit fungiren, deren Schatzkammer von Jahren rückwärts so uner schöp flich wie uncontrollirbar ist, läßt aber nur mechanisch wirkende Ursachen zu. „Die Ernährung, die sich nur durch Stoffwechsel vollzieht, bewirkt die Erhaltung und das Wachsthum der Individuen, und durch Fortpflanzung die Erhaltung der Arten. Aber derselbe Stoffwechsel ist Ursache und Grundbedingung aller der Veränderungen, die der Organismus durch Anpassung eingeht“ ¹⁾. „Anpassungsfähigkeit oder Variabilität (Veränderlichkeit) haben alle Organismen. Jede wirkliche Anpassung oder Abänderung der Organismen aber ist durch die materielle Wechselwirkung zwischen der Materie des Organismus und der Materie, welche denselben als Außenwelt umgibt, bedingt“ ²⁾.

Aber auch von den eifrigsten Bewunderern Darwin's wird bereits anerkannt: die Anpassung erklärt, selbst mit Hilfe der Willionen von Jahren, bei Weitem nicht alle Arten oder Varietäten ³⁾. Obwohl stets (auch von Dsk. Schmidt) wiederholt wird, daß sich Alles in der Natur mechanisch erkläre, wird doch bewußt oder unbewußt schon für die Anpassung, vollends für die später zur Stütze gebrauchte sogen. geschlechtliche Auswahl und für die Mimicry (Nachäffung und Maskirung zum Schutz des Lebens durch Anpassung der Färbung und Form an die Umgebung) auf innere Factoren und ihre Cooperation gerechnet. Ja bereits wird den organischen Wesen eine ge-

¹⁾ Häckel a. a. D. 2, 191—195. ²⁾ a. a. D. 2, 191. 195.

³⁾ Vgl. Dsk. Schmidt, Descendenzlehre und Darwinismus 1873 S. 146 f. „es gebe Arten die physiologisch von vollkommen gleichem Werthe seien, sich nicht durch irgend welche physiologische Vortheile (die dem Kampf um das Dasein dienen oder der Anpassung entspringen) von einander oder ihren Stammeltern unterscheiden und sich nicht über sie erheben, daher das Princip der „Zuchtwahl“ (natural selection) nicht auf sie anwendbar sei. Diese heißen morphologische Arten, deren verschiedene Structurverhältnisse weder wohlthätig noch schädlich zu sein scheinen, also (wie später Darwin selbst anerkannte) durch die Annahme nützlicher Anpassungen sich nicht erklären.“ Ebenso hat der Herzog von Argyll a. a. D. erwiesen, daß die natürliche Zuchtwahl auch nicht genüge, um das Gebiet des Schönen in der Natur zu erreichen S. 233 ff. Schmidt fügt noch gewisse Fälle der Mimicry hinzu S. 147.

heime Neigung zur Differenzirung, zur Variation oder Abänderung ihrer Beschaffenheiten beigelegt, die sie neben dem conservativen Princip der Vererbung haben sollen ¹⁾. Wenn das aber mehr als eine bloße passive Bestimmbarkeit heißen soll, so muß es auf ein besonderes immanentes Princip, auf eine nicht erst von außen auf mechanischem Wege gewordene, ursprüngliche und innere Eigenthümlichkeit führen, und dieses leitet, wie wir bald sehen, zu einer ganz anderen Weltanschauung, als der mechanischen über.

Gelegt aber auch, der „monophyletische Stammbaum sämtlicher Organismen“ ließe sich, wie Häckel versucht, glücklich entwerfen, unter der Annahme überall gleicher Materie (Einheit von Stoff und Kraft) während nur die Form derselben und zwar lediglich durch mechanisch wirkende Ursachen sich ändere und unendlich mannigfaltig gestalte: so hätten wir zwar eine Einheit der Natur, aber was für eine? Den Geist muß diese Theorie auf das Psychische, das Psychische auf das Animale oder Vitale und Vegetative, dieses endlich auf das Mechanische zurückführen. Aber ist das lebendige Einheit oder Reduction der Welt auf Einerleiheit, Verwandlung des *Kóσμος* mit seinen vielen lebendigen Einheiten in ein sinn- und zweckloses Spiel mechanischer Kräfte? Zwar die Vertreter der rein mechanischen Weltansicht beissen, wie sie meinen, die „philosophische Empirie“, oder die „empirische Philosophie“ ²⁾, meinen auch auf ihrem Wege von einem Fortschritt in der Natur, einer Vervollkommnung reden zu können ³⁾, welche nothwendig und von selbst durch die natürliche Zuchtwahl zu Stande komme. Aber da sie keinen Gedanken, keinen Zweck in der Welt glauben anerkennen zu dürfen, die bewirkenden Ursachen als Todfeinde der Zweckursachen behandeln zu müssen meinen, so ist zu fürchten, daß ihnen noch die Erkenntniß des Zusammenhanges der Teleologie mit der Logik abgeht ⁴⁾. Während sie der Idee der Einheit der Welt jede andere Rücksicht opfern, sehen sie nicht, daß sie zwar, ihre Abstammungslehre vorausgesetzt, eine allgemeine ursprüngliche „Blutsverwandtschaft“ aller Organismen auf ihrem Wege im günstigsten Falle finden würden, aber nicht minder ein immer weiteres, unendliches Auseinandergehen und Sichentfremden der Orga-

¹⁾ D. Schmidt a. a. O. S. 151. — ²⁾ Häckel, 2, 447. — ³⁾ Ebend. 2, 257

⁴⁾ Hierfür und daß die Teleologie die Krone der Logik ist, darf einfach auf Vogt's Microcosmus und seine sechsen erscheinende Logik, ferner auf Chalrobäus Wissenschaftslehre und speculative Ethik, besonders aber auch auf Trendelenburgs Logik und Wirth's Schriften verwiesen werden.

nismen. Die Moneren, diese „*radix communis organismorum*“, die allein die Einheit real repräsentiren soll, wenn von dem Einerlei der ewigen allgemeinen mechanischen Kräfte abgesehen und von Concretem geredet wird, liegen in tiefster Vergangenheit für die jetzige, in zahllose sich nicht kennende, einander fremde Stämme, Aeste, Zweige auseinander gegangene Welt der Organismen. Das ist aber für die Erkenntniß der Einheit der Welt etwa ebensoviel und ebensowenig, als wenn man die Einsicht in ihre innere Einheit mit der Ableitung aus der Einen schöpferischen Ursache schon gewonnen glaubte. Die mechanische Weltansicht verkennet, daß die Teleologie, statt die Einheit der Welt zu stören, das stärkste Band dieser Einheit ist, doppelt unentbehrlich, wenn die bewirkenden Ursachen es zu einer endlosen Vielheit von real verschiedenen und aus einander fliehenden Wesen gebracht haben, die sich nie wieder finden würden, wenn ihnen nicht auch ein Trieb eingeboren wäre, sich wieder zu suchen, wenn sie nicht gerade in ihrer Verschiedenheit auch wieder für einander wären und bestimmt, eine höhere Einheit darzustellen, als jene vergängliche, auseinandergehende, „monophyletische.“ Sie mögen also nur Ernst machen mit der Einheit der Welt und nicht mit einer ärmlichen, die vielmehr wesentlich Einerleiheit ist, vorlieb nehmen! So wird die Teleologie sich ihnen von selbst als eine befreundete Kategorie darstellen. Dahin drängt mit unwiderstehlicher Logik auch der Begriff des Fortschritts, der Vervollkommenung, den sie doch nicht aufgeben wollen. Die Theorie des reinen Mechanismus hat eigentlich kein Recht, sich solcher Kategorien zu bedienen, die objective Werthe und Werthunterschiede bezeichnen, wenn sie nicht leere Worte sind. Auf dem Boden der allgemeinen Nothwendigkeit des Mechanismus kann wohl von quantitativen Unterschieden, aber nicht von „gut“ noch „schlecht“ die Rede sein. Man darf daher den Vertretern des reinen Mechanismus den Gebrauch solcher Worte, die auf einem ganz anderen Boden gewachsen sind, eigentlich nicht gestatten; in ihrem Munde sind sie Contrebande, stammen sie, wenn nicht aus gedankenloser Inconsequenz, nur aus der Absicht, sich selber zu täuschen oder sich an fremder Tafel niederzusetzen. Wo es gänzlich an einem Zweck oder Ziel fehlt, da kann auch nicht mehr etwas „vollkommener“, dem Typus oder Ideal entsprechender als das Andere genannt werden. Jegliches ist da einfach was und wie es ist, nach Nothwendigkeit der mechanisch wirkenden Ursachen. Sind da die Produkte auch nicht zufällig in dem Sinn, daß ihr Sein und Schein nicht in einer bewirkenden Ursache

begründet wäre, so ist damit doch der Gedanke (oder Ungedanke?) des Zufalls noch nicht überwunden. Denn wenn die Produkte ohne Sinn und vernünftigen Zusammenhang sind, so sind sie doch für einander nur zufällig und wesentlich gleichgültig. Das Fatum ist zwar nach unten „eiserne Nothwendigkeit“, aber nach innen angesehen ist es blind, an der Stelle wo Herz und Verstand thronen sollte, d. h. zu oberst thront im Fatum der Zufall, weil ihm Zweck und Ziel fehlt, daher auch die Prädicate der Güte, Vorzüglichkeit oder Unvollkommenheit und Schwäche in dem Gebiete der mechanischen Weltansicht keine Stelle haben können¹⁾. Aus all dem folgt: die mechanische Weltansicht leugnet der Natur den Geist thatsächlich ab, muß aber dadurch selbst geistlos werden. Des Menschen erkennender Geist würde da nur zu einer schlechteren Doublette der Natur werden, da er in deren Abbildung aufgehen soll.

Es mag gut geheißen werden, daß nach allen Seiten versucht wird, wie weit mit dem Mechanismus und den mechanisch wirkenden Ursachen zu kommen sei: aber Subreptionen aus anderen Gebieten können nur verwirrend und fälschend, daher den wissenschaftlichen Fortschritt hemmend wirken. Besser wird es sein, die Thatfachen, die zur mechanischen Weltansicht nicht stimmen wollen, als Probleme für künftige Erkenntniß stehen zu lassen, als nur oberflächlich an ihnen zu kosten²⁾.

Ebenso lautet es fast naiv, wenn D. Schmidt einerseits, wie Häckel, einem absoluten Monismus in mechanischem Sinne huldigt und den „vitalistischen Dualismus“ bekämpft: aber andererseits mit v. Hartmann zugibt, aus dem Kampf um das Dasein, aus der mechanischen Causalität überhaupt gehe ein Resultat hervor, das wesentlich der Zweckmäßigkeit entspreche³⁾. Das scheint doch auf einen

¹⁾ Es sind daher nur subjective, aber nicht wissenschaftliche also wahre Urtheile, wenn von der mechanischen Weltansicht aus doch von Progressus, Teleiosis geredet wird. Häckel a. a. D. 2, 257 ff. Er fügt auch seinem Fortschrittsgeß alsbald eine Unzweckmäßigkeitslehre hinzu. S. 266—285, wozu er aber logisch ebensowenig ein Recht hat als zu einer Zweckmäßigkeitslehre.

²⁾ Wie viel besonnener und der Wissenschaft würdiger ist es, wenn Dubois Reymond in seiner berühmten Rede über die Grenzen der Naturwissenschaft (Leipz. 1872) an die zwei großen ungelösten Räthsel erinnert: was ist Materie, Kraft, Substrat der Erscheinungen und wie ist das Bewußtsein zu erklären? S. 8. 17.

³⁾ Schmidt a. a. D. S. 175. 176. — v. Hartmann entzieht sich nicht der Anerkennung der Zweckmäßigkeit der Natur im Einzelnen, er leugnet nur vermöge seines Pessimismus einen absoluten guten Zweck der Welt. Vgl. Philosophie des Unbewußten. Ausg. 5. 1874 z. B. S. 633 f.

geheimen Bund des Mechanismus und der Teleologie hinzuweisen, oder darauf, daß die mechanischen Kräfte, wenn auch unbewußt im Dienst eines Gedankens, der sie für sich verwendet stehen können, gleich wie, um das Beispiel des Herzogs von Argyll zu brauchen ¹⁾, der Mensch mit seinem Willen und seiner Intelligenz als eine Macht mitten in der Natur dasteht, die größten Veränderungen in ihr hervorbringt und seine Zwecke und Ziele trotz der Nothwendigkeit in der Natur, ja mittelst derselben und der mechanischen Kräfte in ihr durchsetzt. Daran haben wir doch den unwiderleglichen Beweis, daß Plan, Zweck, Absicht durch Nothwendigkeit in den physischen Bewegungen und durch das Wirken des Mechanismus nicht ausgeschlossen sind, daß es vielmehr für den intelligenten, freien Menschen nur darauf ankommt, nicht seinen Zwecken, aber der Wahl der Mittel für seine Zwecke die erforderliche Anpassung an die gegebene Natur zuzuwenden. Dem Schöpfer aber war auch nicht einmal die Natur gegeben: er hat frei aber in Weisheit und nicht in Willkür auch die Welt der Mittel geordnet, eine Welt der Nothwendigkeit, aber für die Freiheit der vernünftigen Wesen und ihre Zwecke.

Nur im Vorübergehen sei noch erwähnt, daß, wie in Beziehung auf Zweck und Ziel der Geschichte der Natur, so in Beziehung auf den Anfang oder Ursprung der Organismen, der Moneren, uns die mechanische Weltansicht gänzlich im Stiche läßt. Zwar an dem Worte „*Moneres autogonum*“ (sic) fehlt es wieder nicht: nur leider, wenn Organismus, Leben wirklich eine neue Realität ist, die vorher nicht in Form der Einschachtelung in den mechanischen Kräften enthalten war, und wenn wir das Wort auf einen Gedanken bringen, haben wir damit nur den Satz: Die Moneren seien von selbst, d. h. aus dem Nichts geworden. Wie das damit stimmt (2, 451), daß Gott das allgemeine Causalitätsgesetz sei, wird nicht angegeben. Ist es Ernst mit diesem Satz, so kann nichts „von selbst“ werden. Doch vielleicht soll „von selbst“ bedeuten: aus sich selbst; dann sind die Moneren, ehe sie waren.

Aus all dem erhellt, daß es der mechanischen, Alles durch Wirkungen von außen her erklären wollenden Theorie nicht gelungen ist, sich zu einem befriedigenden Ganzen abzuschließen. Die Idee der Schöpfung ist von ihr weder widerlegt noch entbehrlich gemacht. Mit Autogonie ist für die mechanische Weltansicht nichts gesagt, weil

¹⁾ a. a. O. S. 125.

sie nicht einmal zu einem allgemeinen Lebensquell in der materiellen Welt zurückgreifen kann, ebenso ist gezeigt, daß ihr Streben, die Einheit der Welt festzustellen, durch die bloßen bewirkenden Ursachen nicht kann befriedigt werden, daß diese vielmehr ihre Ergänzung in der Teleologie suchen müssen, die sich durch jene hindurch vermittelt und von Anfang an sie für sich muß geordnet haben. Die Äußerlichkeit des Verfahrens der mechanischen Weltansicht führt, um ein ironisches Wort Kant's zu brauchen, dahin, des Menschen Vernunft aus seinem aufrechten Gang oder aus der Sprache ableiten zu wollen, statt zu sagen: Weil er zur Vernunft bestimmt war, ward ihm zum Gebrauch seiner Gliedmaßen nach der Vernunft die aufrechte Stellung, die Sprache u. s. w.¹⁾

So muß sich die zweite mögliche Form der Entwicklungstheorie oder Descendenzlehre (s. o. S. 560) mehr empfehlen, welche in der Welt nicht bloß äußere Wirkungen und Gegenwirkungen annimmt und dadurch die Verschiedenheiten erklärt, sondern in dem Organischen und Lebendigen auch eigenthümliche innere Triebe und Richtungen setzt, denen gemäß die Entwicklung zu immer bestimmteren und ausgeprägteren Gestalten führe²⁾. Als Ursache hiervon könnten Atome oder Molecule gedacht werden, die ursprünglich verschieden mit sehr mannigfaltigen geheimen Kräften ausgestattet seien, und je nach ihrer Verührung und Verbindung in Action oder Bewegung kommen und die unendlichen Verschiedenheiten der lebendigen Wesen aus sich hervorrufen. Allein es wäre ein überflüssiger Umschweif, zuerst Atome oder Molecule als geheimnißvolle Wesen zu setzen und in sie alle möglichen Qualitäten, dergleichen die Erfahrung zeigt, niederzulegen, um aus ihnen als scheinbar unbekannten Größen das Bekannte abzuleiten. Auch fragte es sich dann erst recht um den Ursprung so eigenthümlich ausgestatteter, eigentlich intelligibler Atome und um das Gesetz ihrer Action, Verbindung u. s. w.³⁾ Daher bei dieser Ansicht der Schöpfungsbegriff nicht ausgeschlossen wäre, sondern seine Stelle behielte. Nicht minder auch der der Regierung oder Vorsehung. Denn

1) Kant über Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte WB. 7, 343.

2) Auf die mechanische Ansicht paßt eigentlich das Wort Entwicklung gar nicht. Transmutationen durch Stoffwechsel, Anhäufen von materiellen Massen u. s. w. sind noch nicht Entwicklung. Das ist eine nur äußerliche Epigenesis. Gesezt die göttliche Thätigkeit würde nur als Einwirken von außen gedacht: die mechanische Denkweise hätte kein Recht sich darüber zu beschweren, da sie selbst kein anderes Einwirken kennt.

3) Dubois Raymond. a. a. D. S. 9 ff.

eine absichtliche Zusammenordnung oder Zusammenleitung der Atome müßte angenommen werden, um die zweckmäßigen Gestaltungen zu erklären.

Ganz dasselbe ergibt sich aber auch bei der von vielen angesehenen Forschern aufgestellten Annahme eines innern Typus, der dem Organischen schon von Anfang an gleichsam als Vorbild oder Aufgabe mitgegeben ist, um, wenn auch durch Kampf oder verschiedene Stufen der Wesenleiter hindurch sich zu verwirklichen. Und ähnlich ist dann auch von einem Typus zu reden, den die gesammte Natur in sich trage und dem sie in ihren mannigfaltigen Bildungen zueile, immer die Elemente aneignend, wodurch die erforderlichen Staffeln zu dem Ziel, der Verwirklichung des Typus beschritten werden. Vermöge eines solchen Typus kann dann von einem Fortschritt geredet, an ihm als dem Maasse kann er gemessen werden. Er bedeutet zugleich einen Plan oder Entwurf, der den Gang der Entwicklung leitet und auf eine Intelligenz zurückweist. Häckel verwirft freilich solche Gedanken einer allumfassenden Teleologie mit Leidenschaft ¹⁾. Aber Cuvier redet von einem besondern Bauplan, Baer von einem eigenen Entwicklungsplan, der jedem der unterschiedenen Typen des Thierreichs zu Grunde liege ²⁾. Ebenso spricht sich Agassiz aus ³⁾. Der große englische Anatom H. Owen ⁴⁾ redet von der vom Schöpfer eingepflanzten Tendenz zum Fortschritt. Der geistvolle und sinnige Botaniker Alex. Braun sagt in seiner Rede „über die Bedeutung der Entwicklung in der Naturgeschichte“ ⁵⁾, daß der belebende, göttliche Odem nicht bloß den Menschen durchwehe, sondern durch alle Stufen hindurch gehe und die innere Triebkraft in der Entwicklungsgeschichte des Naturlebens sei. Nichts sei unhalt-

¹⁾ Er schildert sie mystisch, unklar, sieht aber nicht, daß der Begriff des Fortschritts irgend ein Ideal als Maasß und seine eigene Fortpflanzungstheorie einen Typus voraussetzt, den das einzelne Individuum ausfülle, bevor von einem „Ueberschuß“ die Rede sein kann. 2, 10 ff. 384 i. v. S. 560. Auch Darwin, Abstammung des Menschen, übersetzt von Garus 1871. 1, 26. 27 nennt es eine nicht wissenschaftliche Erklärung, wenn man sage, daß die Hand eines Menschen oder Affen, die Klappe einer Klappe, der Fuß eines Pferdes, der Flügel einer Fledermaus nach demselben idealen Plane gebaut seien. Häckel 2, 388 findet es theosophisch, das Lagerungsverhältniß der organischen Elemente, das er Typus nennt, abzuleiten aus einem Bauplan, einer planmäßigen Idee, die als Thema den verschiedenen Gestalten zu Grunde liege.

²⁾ Häckel 2, 386 f. — ³⁾ Essay on classification 1857. — ⁴⁾ Derivative hypothesis of life and species 1868. — ⁵⁾ Berl. 1872, S. 51 ff.

barer, als die Meinung, die Entstehung der Arten sei ein lediglich durch äußere Ursachen bewirkter Vorgang. Gründlich und schlagend habe Nägeli gezeigt, daß die Bildung der Varietäten und Racen nicht die Folge und der Ausdruck der äußeren Agentien sei, sondern durch innere Ursachen bedingt werde ¹⁾. — Es gibt innere Gesetze, welche die Umgestaltung der organischen Natur beherrschen; Richtungen dieser Umgestaltung sind durch ein den Organismen inwohnendes „Princip der Vervollkommnung“ (Nägeli) bestimmt und so werden wir wieder in das Gebiet der aus innerem Grunde fließenden Entwicklung zurückgeführt ²⁾. Nicht Einmal nur hat Gott geschaffen, oder in mehreren abrupten Akten die Welt wie sie ist verwirklicht. Die Welt ist ein sich (durch den göttlichen Odem) entwickelndes Ganzes. Ewig fließt, wie die Zendavesta sage, ein Wort aus Gottes Munde, das Wort: Es werde ³⁾! Ebenso erinnert Karl Snell in seiner schönen Schrift: die Schöpfung des Menschen: „Entwicklung ist überall nur da möglich, wo ein Inneres die gegebenen äußeren Zustände übertragt, wie ja auch in der Menschheitsentwicklung eine Neuschöpfung nie anders hervortritt, als durch ein im Innern geborenes Ideal, welches die faktischen Zustände überragt und über dieselben hinaus treibt“ ⁴⁾. Er verwirft die mechanische Weltansicht, wie die Evolutionstheorie und will fortgehende Schöpfung, einen steten Erguß des göttlichen Lebensquells in das Universum, in diesem aber eine Geschichte, eine Entwicklung durch Epigenesis (Hinzukommen von Neuem). Die Vermittelung zu Höherem bilden in dem Inneren des schon Wirklichen die Triebe, Begierden, Bedürfnisse, bei höhern Wesen vielleicht auch die Fantasie, Ahnungen und Willensrichtungen ⁵⁾. Die Vernunftanlage oder der Vernunftkeim, aus welchem die selbstbewußthätige Vernunft hervorsprossen kann, und welcher nichts Anderes ist, als die reale Wechselbeziehung, ein lebendiger innerer Rapport der Creatur und der Gottheit, reicht zurück bis in die Zeit des ersten Ergusses des allgemeinen Lebens in das Individuelle, in die Zeit, von der es heißt: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ — Aber wie durch die vorhistorische so auch durch die im engeren Sinne historische Zeit geht die natürliche Schöpfung des Menschen fort und vollendet sich darin. Das Naturideal der Menschheit wird erst

¹⁾ Vgl. Nägeli, Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften 1865: Entstehung und Begriff der naturhistorischen Arten. Ebenda. 1872 S. 305. — ²⁾ Braun a. a. D. S. 54. — ³⁾ a. a. D. S. 50. — ⁴⁾ Leipz. 1863. S. 46 — ⁵⁾ Snell, a. a. D. S. 53.

in der hellenischen Welt verwirklicht, in dem schönen Ebenmaaß und Gleichgewicht der echten Humanität. Aber auch nach Erreichung des Naturideals ist die nie rastende Schöpfungsthätigkeit nicht erloschen¹⁾. „Vielmehr eine neue Schöpfung ist mit Geistesgewalt in die Welt eingetreten. Hindweg von der Natur, durch welche sie ihre lange Wanderung beschloffen, und welche sie zu festem unverbrüchlichem Gang und Gesetz geordnet als Dienerin zu ihren Füßen sieht, wendet sich die Schöpfungsthätigkeit zur Tiefe der Menschenbrust und baut da ihren unsichtbaren Thron im Geist und in der Wahrheit. Mit vollem Recht kannst du diese Neuschöpfung, wo sie auch Platz greift in der Menschenbrust, als die Menschwerdung Gottes bezeichnen; du kannst dir diesen Ausdruck aber auch vorbehalten für Denjenigen, von welchem diese Neuschöpfung auf Erden ihren Ausgang nahm, in welchem sie noch in der Fülle ihrer Unendlichkeit eingeschlossen ruhte und welcher mit einem tiefsinnigen und nach seiner wahren Bedeutung so selten verstandenen Namen sich des Menschen Sohn zu nennen pflegte. Mit der Forderung den neuen Menschen anzuziehen ist die größte aller Schöpfungsrevolutionen in die Welt eingetreten. Dieser neue Mensch findet nicht in sich als dem höchsten Naturleben sein Wesen und Ziel, sondern empfindet sich wieder als verschlossenen, zukunftschwangeren Keim, der nach der Region der Geisterwelt die schwellenden Sprossen seines jungen Lebens richtet²⁾.“ Mit Recht hebt endlich auch Planck als Hauptfehler des Darwinismus und seiner Descendenzlehre hervor, daß sie das innerlich Centrale in ein bloß äußerlich Angebildetes verkehre, daher auch das Geistige zu etwas sinnlich Außerlichem verzerre und das innerlich Gesetzmäßige zu etwas verhältnißmäßig Zufälligen, von außen Bewirktem und dann geschichtlich Vererbtem mache³⁾. Auf ihrem äußerlich empirischen Wege seien die Darwinisten außer Stand die vorliegenden Facta zu erklären, und während sie von exacter Forschung so viel reden, verfahren sie wenig exact, sobald sie über Einzelheiten hinaus zu einer systematischen, das Einzelne in einen festen Zusammenhang bringenden Auffassung fortschreiten wollen⁴⁾. Wolle man nicht dem Zufall eine ungebührliche

¹⁾ a. a. D. S. 142. 154. 155. — ²⁾ Sneli a. a. D. S. 156. 157. —

³⁾ Planck, a. a. D. S. 156.

⁴⁾ Vgl. Planck S. 171. Alle Entwicklungsknoten in der Natur und Geschichte suchen sie wegzuschaffen, alles auf fließende, etwa unendlich summirte Unterschiede zurückzuführen, vermögen aber nicht den Unterschied z. B. von nervenlosen und Nerven-Thieren, oder von dem Affen und dem Menschen durch all-

Stelle lassen, sondern mit der Gesetzmäßigkeit des Alls Ernst machen, so dürfe man nicht bei der Wirkung von Theilen der Natur auf Theile stehen bleiben und Alles aus Stoß und Gegenstoß derselben ableiten wollen, vielmehr sei neben den äußeren Einwirkungen auch auf die organisirende, beseelende, begeistende Macht des Centrum's zu rechnen, das nach jeder Differenzirung wieder centralisirend auf immer höherer Stufe nach festem Gesetz und Plan eingreift und sich so zugleich als bewirkende wie als zwecksetzende Ursache beweist ¹⁾).

Verhält es sich aber so: so ist es wissenschaftlich betrachtet unbegründete Willkür und voreitiger Dogmatismus negativer Art, wenn man die Begriffe von Schöpfung, Vorsehung und Endzweck meint als unmöglich dargethan zu haben. Daß auch im Laufe der Geschichte Neues aus dem centralen, schöpferischen Lebensquell hervorgehen kann, ohne die Einheit der Welt zu zerreißen, das ist damit gewährleistet, daß alles Neue in dem ewigen, göttlichen Weltplan mit dem Alten ein Ganzes bildet, zu dem einen und ganzen Schöpfungswillen gehörig ist, der sich in der Zeit allmählich, je nachdem für Jegliches die Stunde gekommen ist, verwirklicht. Und diese feste Zusammengeschlossenheit der Welt trotz des Eintretens von Neuem in die empirische Welt zeigt sich dann auch darin, daß das Neue, wenn auch nicht durch das Frühere producirt, doch durch dasselbe vermittelt ist, durch seine Empfänglichkeit oder sein Verlangen nach dem Neuen, das dem Früheren einen Fortschritt bringt, und daß das Neue sich in der bisherigen Welt so gewiß einbürgert, als es in dem ewigen Weltplan ein ewiges ideelles Moment bildet. ²⁾)

So lange dieses nicht widerlegt ist, so lange für die Einheit der mähliche Uebergänge ohne Annahme einer specifisch neuen Entwicklung zu überbrücken, und wenn sie behaupten, es geleistet zu haben, so ist das nur durch Ignorirung des Specifischen der neuen Stufe möglich. Diese verlangt das Einwirken eines neuen Faktors, der nicht aus dem zuvor Gesetzten abzuleiten ist, sondern schöpferisch eingeführt heißen darf, mag er nun von Anfang an in dem inneren Wesen der Welt als Anlage geruht haben, aber durch einen neuen Akt aus dem Potenzzustand hervorgerufen sein, oder mag er sich aus einer neuen schöpferischen Mittheilung an die gereifte Empfänglichkeit erklären, worüber unten ein Näheres. — Geologische und paläontologische Gegner des Darwinismus sind: Dana in Nord-Amerika, Ned. Murchison, Zoad. Barranda, F. Pfaff in England. Besonders viele Botaniker widersprechen demselben als undurchführbar. So Flourens, Daw. Heer, Böppert, Grisebach, Wigand u. A. Vgl. Böckler, Daheim 1874. S. 108 ff.

¹⁾ Vgl. Pfand, a. a. O. S. 157 ff. — ²⁾ Vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube.

Welt die teleologische Betrachtung als die allein der Wissenschaft und Menschheit würdige gelten darf, wird es der Christenheit von der Naturwissenschaft schon müssen gestattet werden, daran festzuhalten, daß, wie schon in der Natur der Eine Weltplan sich in einer Mehrheit von Schöpfungsakten zu verwirklichen hatte, so auch innerhalb der Geschichte der Schöpfungsact eine Stelle hat, der die Menschheit zunächst an Einem Punkte vollendet, indem das göttliche Weltcentrum sich der Menschheit einsetzt und dadurch den zweiten Adam zum creatürlichen Weltcentrum macht ¹⁾.

Bevor ich mich zu der philosophischen Denkweise wende, die dem Materialismus mit seinem Mechanismus und seiner Descendenztheorie direct entgegengesetzt, aber gleichfalls antichristologisch ist, bitte ich Euch, mir noch zu einer Anwendung von dem Gefundenen auf die Wissenschaft der Geschichte zu folgen. Viele, — bereits auch Theologen, lassen sich von den ja allerdings großen Fortschritten der Naturwissenschaften in den neueren Zeiten so imponiren, daß sie in aberkühnem Respekt vor der „exacten Methode“, deren jene sich rühmen, bereits darauf und daran sind, für die geistigen Gebiete überhaupt, besonders die Theologie, entweder auf den Charakter der Wissenschaft zu verzichten, oder verlangen sie, zur Methode der Naturwissenschaften auch für die Geschichtswissenschaft überzugehen. Leider auch Dr. Schulz hat sich hierdurch blenden und einschüchtern lassen, was sich nicht bloß in dem Zugeständniß zeigt, daß alles Historische der „exacten Methode“ — er muß damit die in den Naturwissenschaften übliche und sich so nennende meinen — zu unterwerfen sei, sondern auch darin, daß er Wissen nur für die Naturwissenschaft und Geschichte (sofern sie die exacte Methode befolge) zugeben will; aber alle geistigen Wissenschaften im Gegensatz zum Wissen auf Glauben stellt. Zum wissenschaftlichen Wissen komme es, meint er, erst, wenn der Mensch die Vorgänge seines eigenen Wesens z. B. das Denken, oder die Vorgänge in der umgebenden Erscheinungswelt, die ihn entweder selbst sinnlich berühren oder ihm durch das Gedächtniß Anderer überliefert sind, in ihrem Zusammenhange und in ihrer

¹⁾ Die Durchführbarkeit des Gedankens einer Mehrheit von schöpferischen Akten Gottes, der durch die Erfahrung, durch die Epochen in Natur und Geschichte, die sich als verschieden von einander abheben, sich empfiehlt, muß allerdings, damit nicht der Schein einer Veränderlichkeit und Verzeitlichung Gottes entstehe, auch noch von theologischer Seite nachgewiesen werden, worüber unten ein Weiteres.

innern Nothwendigkeit vernunftmäßig begreife. Ein wirklich exactes Wissen gebe es in der Naturwissenschaft, Mathematik, Logik. Auf dem Gebiet der Geschichte sei auch in den günstigsten Fällen die Gewißheit geringer als in den genannten Gebieten, weil bei einem nur einmaligen Vorgang Sinnenttäuschung, Fälschung der Urkunden, Parteilichkeit u. s. w. nie ganz ausgeschlossen sei. Nur eine Annäherung an die Gewißheit die auf jenen Gebieten zu haben sei, eine hohe Wahrscheinlichkeit, sei für geschichtliche Dinge erreichbar¹⁾: aber sie sei immerhin soviel als möglich anzustreben, weil sie nur in dem Maaße als sie jenem exacten Wissen sich nähere, für Wissenschaft gelten könne.

Ganz ähnlich spricht Buckle²⁾. Er schlägt vor: „die Geschichte zum Rang einer Wissenschaft“, was sie dermalen nicht sei, dadurch zu erheben, daß sie sich die Methode der Naturwissenschaften zum Muster nehme, auf dem Wege der Induction zu allgemeinen Gesetzen gelange und dann auf dem Wege der Deduction aus diesen Gesetzen die Ereignisse nach ihrer Nothwendigkeit begreife.

Darauf hat Droysen³⁾, treffend geantwortet: daß die naturwissenschaftliche Methode auf die Geschichte anzuwenden dann angehe, wenn die Geschichte Natur sei; er hat vielmehr für die Geschichte eine besondere, ihrem Gegenstand entsprechende Methode verlangt und in seiner „Historik“ diese Methode gezeichnet. Er erinnert, daß es nicht bloß Einen Weg, Eine Methode des Erkennens gebe, als sei da keine Wissenschaft, wo diese Eine nicht sei, sondern nur darauf komme es an, jedesmal die dem Gegenstand entsprechende Methode zu finden. Um namentlich an die Möglichkeit einer Wissenschaft der Geschichte zu glauben, dazu bedürfe es nicht der Ueberzeugung, daß man Töne auch sehen und Farben hören, oder mit den Händen gehen und mit den Füßen verdauen könne⁴⁾. Buckle hofft auf seinem Wege alles Providentielle oder Geheimnißvolle auszutreiben. In der Natur seien die scheinbar widersinnigsten, unregelmäßigsten Vorgänge erklärt und als im Einklang mit gewissen unwandelbaren und allgemeinen Gesetzen nachgewiesen worden. Auch für die Geschichte sei alle Aussicht auf ähnlichen Erfolg bei ähnlicher Methode, nämlich der sogen. „exacten“ der Naturwissenschaften. Die Willensfreiheit wie die göttliche Providenz will Buckle bei seiner Wissen-

¹⁾ a. a. D. S. 45. — ²⁾ History of civilisation by H. J. Buckle, 2 Vol. 1858. 1861. — ³⁾ Grundriß der Historik von Joh. Gust. Droysen 1868. S. 41—62. — ⁴⁾ a. a. D. S. 47.

schaft der Geschichte nicht bloß außer Rechnung lassen, er erklärt sie auch für Illusionen. An Stelle freier und teleologischer Ursachen will er nur bewirkende gelten lassen. „Alle Veränderungen, von denen die Geschichte voll ist, alle Wechselfälle, die das Menschengeschlecht betreffen, sein Fortschritt und sein Verfall, sein Glück und sein Elend“ müssen, statt auf jene Factoren, die Providenz und Freiheit, zurückzugehen „als Resultat einer doppelten Wirksamkeit angesehen werden¹⁾, als Folge der Einwirkung äußerer Erscheinungen auf uns und umgekehrt,“ des Stoßes und Gegenstoßes. Als Fortschritt, als Eroberung für die Wissenschaft gilt auch ihm, alles Geistige auf das Vitale, das Vitale auf Mechanismus zu reduciren, ohne daß er die Gedankenleere, das ewige Einerlei und seine Langeweile spürt, das bei solcher Denkweise sich ergäbe. Mit Recht macht Droysen hiegegen geltend: Wie verschwindend klein auch im Verhältniß zu den äußeren Umständen, Land, Volk, Zeitalter, das Individuelle oder Freie erscheine, dieses verschwindend kleine sei doch von unendlichem Werthe, ja sittlich und menschlich betrachtet allein von Werth²⁾. So gewiß es ist, daß auch wir Menschen in dem allgemeinen Stoffwechsel leben und weben, und so richtig es auch sein mag, daß jeder Einzelne nur eben die und die Atome „aus der ewigen Materie“ vorübergehend zusammenfaßt, eben so gewiß oder vielmehr unendlich gewisser ist, daß „vermittelt dieser fließenden Bildungen und ihrer vitalen Kräfte etwas gar Besonderes und Unvergleichliches geworden ist und wird, eine zweite Schöpfung, nicht von neuen Stoffen aber von Formen, von Gedanken, von Gemeinsamkeiten mit ihren Tugenden und Pflichten, die sittliche Welt.“ Neben dem Stoff und den Bedingungen kommt also für die Geschichte der formende Arbeiter in Betracht, der Wille, und eine Deutung des kritisch gewonnenen historischen Materials, welche aus dem Früheren das Spätere wie nach logischer (oder physischer) Nothwendigkeit ableiten wollte, ließe statt der sittlichen Welt nur ein Analogon der ewigen Materie und des Stoffwechsels übrig³⁾.

1) E. 43. — 2) E. 53: „Die Farben, der Pinsel, die Leinwand, die Raphael brauchte, waren aus Stoffen, die er nicht geschaffen, (d. h. von außen her gegeben). Selbst die Verwendung dieser Materialien hatte er von den Meistern gelernt und die Vorstellung von der heiligen Jungfrau war ihm in der kirchlichen Ueberlieferung gegeben; aber daß aus diesen Bedingungen, Stoffen, Anschauungen die Sirtina wurde, das ist das Verdienst jenes verschwindend Kleinen“.

3) a. a. O. E. 19. Schon die Pythagoreer waren darüber hinaus, in dem Materiellen das eigentliche Substantielle der Welt zu sehen, und wußten, daß das Formprincip erst die Welt zum *Kóσμος* macht.

Alle Gestaltungen und Wechsel in der sittlichen Welt vollziehen sich durch Willensakte; das Gewollte sind dem Wollen vorangehende Gedanken oder Zwecke, und alles Werden und Wachsen ist Bewegung zu einem Zwecke. — „Nicht auf Erklären, aber auf Verstehen kommt es der Wissenschaft der Geschichte an: verstanden aber ist Geschichtliches erst, wenn neben den Bedingungen und der Willenscausalität auch noch der sittliche Zweck, den ein Ereigniß ausdrückt, erkannt wird, die Idee, der das Einzelne im Complex des Ganzen dient.“ Denn „in der sittlichen Welt, die das Nothwendige, Gute enthält, welches der Gegensatz von Willkür, Zufall, Zwecklosigkeit ist, aber durch Wollen des Guten d. i. die Freiheit sich vollzieht, reiht sich in unendlicher Kette von Ringen, Zweck an Zweck. Jeder dieser Zwecke hat zunächst seinen Weg und sein Werden für sich, zugleich ist jeder für die andern bedingend, durch die andern bedingt. Aber der höchste, der unbedingt bedingende bewegt alle, umschließt alle, erklärt alle.¹⁾

Darf nun aber (will man die Geschichte nicht als Geschichte vernichten), Neues aus dem Quell menschlicher Individualität und Freiheit Geborenes, Werthvolles ihr nicht abgeleugnet werden, mit welchem Rechte will man in Abrede stellen, daß aus dem Urquell der göttlichen Freiheit und Weisheit Neues schöpferisch könne gesetzt werden? So wenig solches Neue, wie namentlich Christi Person, aus dem empirisch Vorangehenden nach logischer und physischer Nothwendigkeit „erklärt“ werden kann, vielmehr zunächst nur als das was es ist, geschichtlich „verstanden“ sein will, so gewiß ist solches Neue aus dem obersten welthistorischen Endzweck wohl zu erklären: und wie der Fortschritt zur Verwirklichung dieses obersten Weltzweckes durch neu eintretende, in jenem höchsten Endzweck mitgesetzte Faktoren vermittelt wird, so setzt dieses Neue das früher Vorhandene nicht in Quiescenzstand, sondern schließt sich fest mit der es erwartenden Empfänglichkeit zusammen und wird, nachdem Das geschehen, ein ebenso integrierendes Moment des Kosmos, wie das Frühere²⁾.

¹⁾ a. a. O. S. 34—36.

²⁾ Andere nabeliegende Gründe gegen die Nachahmung der naturwissenschaftlichen Methode in der Geschichte, ja gegen die Meinung, daß sie auf ihrem Gebiet dem Geist ein wirkliches Wissen gewähren könne, übergehe ich. Es braucht nur an die für Jeden, der Kant's Kritik der reinen Vernunft kennt und bedenkt, verwunderliche Vertrauensseligkeit der Empiriker in Betreff der Objectivität der sinnlichen Erkenntniß und des Causalitätsgesetzes oder daran erinnert zu werden, daß die sogenannten Gesetze nicht Erkenntnisse von in sich Nothwendigem gewähren, sondern nur eine beobachtete Ordnung von Thatfachen in einem gewissen

2. Es fehlt viel, daß der Idealismus durch den reinen Empirismus, der folgerichtig in Materialismus endigt, überwältigt wäre. Sein Recht gegen diesen entzieht zugleich den materialistischen Angriffen die Basis. Die großen idealistischen Systeme der neueren Philosophie sind zwar besonders durch Schuld der ungebührlichen Verkennung des Rechtes der empirischen Welt zerfallen und des Vertrauens verlustig gegangen. Aber nimmer wird der menschliche, zumal der deutsche Geist sich dauernd des Idealen zu entschlagen vermögen. Mit dem apriorischen Wissen müßte auch alle Wissenschaft, die den Namen verdient, geopfert werden ¹⁾. Ohne ewige, durch sich selbst gewisse und in sich selbst werthvolle Wahrheiten würde das menschliche Leben naturartig, ausgehöhlt, ein zweck- und zielloses Spiel von vergänglichen Kräften.

Aber obwohl, wie eben unsere großen idealistischen Systeme von Kant bis Hegel beweisen, die idealistische Denkweise der Religion und dem Christenthum freundlicher sein kann als die materialistische, so liegt doch nicht minder das Factum vor, daß von idealistischer Seite her wieder neue, gewichtige Einwürfe gegen die christliche Grundthatsache erhoben werden. Haben gleich die idealistischen Denkweisen als Systeme kaum mehr eine Geltung, in gewissen Fragmenten, die axiomartig gelten, wirken sie nachhaltig fort. Wir knüpfen für unsern

Kreise aus. Die Induktion ist nicht bloß nie vollendet: es können auch in jedem Moment neue Thatsachen gefunden werden, welche von einfachen Gesetzen zu sehr combinirten, ja von den „Gesetzen“, die man oft wie souveräne, isolirte Mächte behandelt, zu einem Willen zurückführen, der die gesetzmäßig wirkenden Kräfte zu seinem Ziele lenkt. Vgl. Argyll, *Reign of Law* S. 64. 109. 122. We know nothing of the ultimate nature or of the ultimate seat of Force. Science in the modern doctrine of the Conservation of Energy and the Convertibility of Forces, is already getting something like a firm hold of the idea, that all kinds of Force are but forms or manifestations of some one Central Force issuing from some one Fountain-Head of Power. Sir John Herschel has not hesitated to say, that „it is but reasonable, to regard the Force of Gravitation as the direct or indirect result of a Consciousness or a Will existing somewhere“ (*Outlines of Astronomy* 5th Edit. p. 291). Er fügt bei: „Wenn wir auch nicht sicher die Kraft in all ihren Formen mit der unmittelbaren Wirksamkeit Eines allgegenwärtigen, alldurchdringenden Willens identificiren können, so ist es doch unphilosophisch im höchsten Grad, zu reden, als ob die Kräfte der Natur unabhängig oder geschieden wären von der Macht des Schöpfers.“

¹⁾ Bereits mehren sich die Zeichen einer kräftigen Gegenbewegung gegen den reinen Empirismus und Materialismus, theils bei Naturforschern selber (s. v. S. 564. 567 ff.) theils um von Aelteren zu schweigen bei Philosophen wie Ehm. Pfeifferer, Harms (Abhandl. 1868, IX u. 246) Seydel u. A., besonders aber Vogt Vogif.

Zweck, gleichsam als an ein noch viel geltendes Voosungswort, an den schon erwähnten Lessing'schen Satz von den „ewigen Wahrheiten“ an, auf die es allein ankomme, von denen aber der wissenschaftliche Uebergang zu dem Historischen, namentlich im Christenthum nicht zu finden sei. Sie werden weil als ewig, als unveränderlich, unbeweglich, allem Werden entnommen vorgestellt, daher sie dem Historischen entgegenstehen, das vergänglich, veränderlich, zufällig und endlicher Art sei. Jene ewigen Vernunftwahrheiten vertreten, wie das später bezeichnet wird, die Idee des Unendlichen, Absoluten, und dieses steht dem Endlichen nach der Meinung des Idealismus so entgegen, daß das Ideale nie oder höchstens annäherungsweise geschichtlich oder wirklich werden könne, wohl auch: es nicht bedürfe, da es seine Realität in sich selbst trage.

Aber solche Entgegensetzung des Idealen und des Historischen ist unhaltbar, mag man die Sache von Seiten der Idee oder des Göttlichen, oder von Seiten des Empirischen und Historischen betrachten.

Was das Erstere anlangt, so mag es Ideales geben, für das es an sich gleichgültig ist, ob es auch in empirischer Wirklichkeit existirt. Die logischen und mathematischen Wahrheiten sind auch ohne Wirklichkeit in sich gültig. Aber es gibt auch solches Ideelles, das auf die Welt der Wirklichkeit so wesentlich zielt und in ihr einheimisch werden will, daß man nicht sagen kann, es habe die Realität, die es will, schon in sich selber, sondern das selber aufhörte zu sein was es ist, wenn es von der Wirklichkeit in der Welt ewig und gänzlich ausgeschlossen wäre. Das gilt namentlich von der Idee des Guten¹⁾. Mit Recht tadelt Schleiermacher Diejenigen, die das sittlich Gute in der Form des Sollens ohne Sein meinen festhalten zu können²⁾. Denn, sagt er, ein Gesetz das ewig unbedingt forderte und ebenso ewig von dem Sein ausgeschlossen wäre, würde nicht bloß ohnmächtig, sondern ein Widerspruch in sich selbst sein, also sich selbst aufheben. Hat es unbedingte Gültigkeit und Wahrheit, so kann ohne Dualismus nicht gesagt werden, daß es von dem Sein, auf das es zielt, unbedingt könne ausgeschlossen und von Anderem als es selbst schlechthin abhängig sein. Ja, es ist noch weiter zu gehen. Der Idee des sittlich Guten genügt auch die Annahme nicht, daß sie zwar zu einem Sein gelangen könne, aber nur in unendlichem Progreß, d. h.

¹⁾ Dem dürfte mehr nur scheinbar Seydel, Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden, Leipzig 1874 S. 89 ff. widersprechen. — ²⁾ Z. Philosophie 2. 1838. S. 407 ff. Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz v. J. 1825.

in seiner Zeit zu voller Verwirklichung. Denn zwar die Freiheit als wesentliche Form ihrer Verwirklichung mag diese tadeln können (denn diese Möglichkeit des Widerspruchs ist von dem Guten selber gefordert): aber wenn die Möglichkeit der vollen Verwirklichung geteignet wird, nach der sie doch unbedingt verlangt, so müßte eine diesem ihrem Willen entgegen stehende, überlegene feindliche Macht statuiert werden, welche das absolute Recht der sittlichen Idee in Frage stellte, und einen Widerspruch brachte, nämlich den, daß sie etwas unbedingt fordert, was ebenso unbedingt physisch unmöglich wäre. Da könnte sie nicht mehr die höchste Idee sein, der Alles als Mittel dienen muß, und der keine Hemmung entgegen treten darf, die nicht sie selbst will möglich lassen. Die Idee des Sittlichen ist aber, wie Fichte richtig erkannt hat, als das eigentlich Substantielle in der Welt anzusehen: als die wahre Realität oder als die Realität der Realitäten, sie ist im Besitz der Macht über alles Reale, sofern alles Reale außer ihr teleologisch auf sie und für sie geordnet sein muß. In Gott ist die sittliche Idee ursprünglich und schlechthin real, die Liebe hat in ihm ontologische Art. Aber die Liebe will lieben, und die göttlichen Liebesacte sind ein Geschichtlichwerden der Liebe, also ein Realwerden von Idealem, indem die göttliche Güte neidlos sich mittheilt. Die göttliche Liebe will aber nicht bloß so lieben, daß sie andere Gutes und Gaben gibt, die Mittheilung des Besten aber vorenthält. Daher will sie auch ihr Liebesteben mittheilen, d. h. sich selbst ¹⁾. Wie aber Gottes Selbstgenugsamkeit keine müßige ist, so ist auch seiner Erhabenheit das Endliche nicht zu niedrig zur Gemeinschaft und dieß führt auf die andere Seite der Sache.

Es hindert nichts, daß das Ideale, Göttliche sich dem Empirischen, sinnlich Wahrnehmbaren einsetze. Wir glauben an keine den Geist erzeugende, aber auch an keine gegen den Geist widerpenstige, störrige Materie. Das sinnlich Wahrnehmbare kann auch Geistiges ausdrücken, in der Wirklichkeit zur Darstellung bringen. Die edle Gestalt des Menschen unter den anderen lebenden Wesen ist Gegenwart des Geistes in persönlicher, sichtbarer Form. Das menschliche Auge strahlt Seele, Gemüth, Geist aus. Die seelenvolle menschliche Stimme regt das Innerste an und ist wie eine Verführung der Geister und ihrer Gedanken mit einander. Alles Reale hat eine ideelle Seite an sich und ist nur dadurch cognoscibel, daß es Gedante werden

¹⁾ Alles in Gott in communicabel, nur nicht die Realität. Und die Möglichkeit der Selbstmittheilung wird durch die Liebe zur Wirklichkeit.

kann. Ja alles Wirkliche ist ein Gedanke, nur aber ein realisirter Gedanke. Aber, sagt man, das Sinnliche ist auch eine Decke, Verhüllung des Geistigen, nicht bloß eine Offenbarung. Es ist wahr, das sinnlich Reale, wodurch das Ideelle sich nicht als bloßer Gedanke, sondern auch als eine Macht oder als ein Substantielles fund thut, ist zunächst für die Sinne, und so hat das realisirte Ideelle eine Seite an sich, die auch für sich etwas ist; und wo es an geistiger Empfänglichkeit fehlt, wird nur dieses Sinnliche wahrgenommen. So gab und gibt es eine äußerlich historische Auffassung Jesu, eine „fleischliche“ (2 Cor. 5, 15). Aber es ist keine Nothwendigkeit, bei ihr stehen zu bleiben, wie wir später genauer sehen; im Gegentheil, wie schon die sinnlich wahrnehmbare Natur wirklich nur verstanden wird, wenn in ihr Gedanken gesucht und gefunden werden, das in höherem Sinne Reale in allem Wechsel der Stoffe: so wird noch weit mehr die Geschichte, dieses geistige Werk von und an Geistern, erst verstanden, wenn in das ideelle Wesen der Facta eingedrungen wird. Das ist aber hier wie dort nicht ein Ueberspringen oder Vergleichgültigen des Sinnlichwahrnehmbaren oder wahrnehmbar Gewesenen: sondern wie das Ideelle die gestaltende Macht des äußerlich Wahrnehmbaren war oder ist und in ihm seine Gegenwart hatte oder hat, in demselben sich nicht bloß seinen Sitz oder sein Symbol und Organ, sondern den Spiegel seiner Gegenwart, ja seinen Ausdruck oder seine Verkörperung schuf, so kann auch die richtige Auffassung des sinnlich Wahrnehmbaren oder Historischen nicht von der Seite des Realen abstrahiren, die das Band ist zwischen dem Sinnlichen und dem Ideellen, sondern die Wahrheit ist erst erkannt, das historisch, empirisch Wirkliche erst verstanden, wenn das Äußere als Äußeres des Inneren erfaßt ist.

Allerdings wird aber solches höhere Verständniß, welches das Historische und das Ideale in Einheit schaut, von der Forderung abzustehen haben, daß es jedem Menschen von gesundem Verstand ohne Weiteres müßte zugänglich sein, oder andemonstrirt werden können ¹⁾.

¹⁾ Vgl. dagegen Schulz a. a. D. S. 36. Er fordert das zwar eigentlich von dem „exacten Wissen“: aber zu dem Gebiet desselben rechnet er auch das Historische, weil alles „sinnlich Erscheinende.“ Es gehört zu seinem parteiischen Respekt vor den Naturwissenschaften, wenn er für das „sinnlich Erscheinende“ ein exactes Wissen beansprucht und für möglich hält, aber nicht für Höheres, Geistiges und ewig Werthvolles. Freilich meint er dabei (und das ist wieder keine hohe Vorstellung vom Wissen), auch ein „exactes Wissen“ könne bei der Irrthumsfähigkeit der Menschen irrig sein, womit wir zu einem Wissen eigener Art, einem Wissen ohne Gewißheit, kämen.

Es sind, religiös ausgedrückt, die erwählten Geister, es ist die Aristokratie der Menschheit, der sich dieses Verständniß erschließt; oder ethisch angesehen sind es Diejenigen, in denen die Bedingungen sittlicher, religiöser, ästhetischer Art sich erfüllt und die Erfahrungen gewirkt haben, welche erforderlich sind, um das Auge für solche Erkenntniß zu erschließen, Bedingungen und Erfahrungen, die übrigens an sich für Jeden eintreten können, ja sollen.

Betrachtet man den Idealismus vom religiösen Standpunkt aus, so erhellt von neuer Seite, daß derselbe nicht befriedigen kann. Schelling sagt: es gebe kein philosophisches System, das irreligiös oder unsittlich sein wolle. Das mag seine Richtigkeit haben. Aber die Religion ist Lebens-Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Daher wird der strenge Idealismus wider Willen irreligiös, wenn er zwar ein Wissen von ewigen Wahrheiten oder Ideen, aber zugleich die Unmöglichkeit behauptet, daß das Ideale sich verwirkliche, oder das Göttliche zur Existenz und Wirklichkeit in der Welt komme. Was bleibt da für den lebendigen Gott und seine Gemeinschaft übrig? Was da noch Religion heißt, kann nur der Verkehr mit der Welt der ewigen Ideen oder Wahrheiten in Gefühl, Phantasie, Denken sein, d. h. Verkehr mit eignen, wahren oder falschen Gedanken. Ob solche angebliche Religion Glauben oder Wissen genannt wird, ist gleichgültig: wir haben daran nur Intellectualismus. Wenn dabei noch an ein Wissen geglaubt wird, so muß solche Religion andemonstrirbar sein, das Christenthum aber, wenn ihm noch eine Stelle gegönnt wird, muß da, nicht anders als im alten Rationalismus, wieder zu bloßer Lehre von ewigen Wahrheiten zusammenschrumpfen. Der Idealismus möchte das nicht; er täuscht sich selbst über die vermeintliche Tiefe seines Unterschiedes von der genannten Denkweise: er sucht eine lebensvollere Weltanschauung. Aber will er damit Ernst machen und Erfolg haben, so werden ihm die „ewigen Wahrheiten“, die Ideen des Wahren, Guten, Schönen nicht leblos bleiben dürfen, sondern auferstehen müssen zu Kraft und Lebendigkeit, ja zu handelnder, in Geschichte sich bethätigender Persönlichkeit. Zu den Gesetzen wird er einen bewußten Willen zu suchen haben. So erst wird das Reich der ewigen Wahrheiten nicht mehr bloß ohnmächtig und gegen die Wirklichkeit abgesperrt sein, sondern dem religiösen Bedürfniß seine Befriedigung zu Theil werden können. Die göttliche Ethik ist die Ueberbrückung des Feßling'schen Grabens.

Es ist eine eigene Erscheinung, daß die idealistische Denkweise,

die sich so gerne rühmt, einem Monismus zu huldigen, darauf in den mannigfaltigsten Formen besteht, in die Christologie einen Dualismus hinein zu tragen, d. h. „Jesus“ und „Christus“ als so disparate Größen anzusehen, daß von einer wahren und vollkommenen Einheit beider in der Identität der Person nicht soll die Rede sein dürfen. Die Unhaltbarkeit der allgemeinen Gründe, die der scharffe Idealismus geltend macht, haben wir gesehen. Aber in abgeschwächter Form kehrt der idealistische Widerspruch auf dem Gebiet der christlichen Dogmatik doch wieder, und muß das so lange, als nicht die dogmatische Wissenschaft den Zusammenhang zwischen dem „historischen“ und dem „idealen Christus“ oder „zwischen Jesus und dem Christus“ fester geschlossen haben wird. Damit sind wir zu den dogmatischen Momenten, die für unsere Frage in Betracht kommen, übergeführt.

II. Die dogmatischen Einwendungen gegen den Grundgedanken der kirchlichen Christologie.

Dr. Schults sieht in der christologischen Literatur der Gegenwart eine so tiefe, durchgreifende Gespalteneheit, daß die Christologie in ihrem jetzigen Zustand den Namen eines Dogma nicht mehr verdienen¹⁾. Den Grund der tiefen Erschütterung, die er für die bisherige Christologie annimmt, sieht er in ihrer Verschiedung mit der Geschichte. „So lange, wie in der alten Christologie, das Geschichtliche von der göttlichen Seite verschlungen ward, für Anerkennung einer wahren Menschheit Jesu weder Bedürfniß noch Stelle blieb, konnte die Collision, nicht ins Bewußtsein treten, welche alsbald sich zeigte, seit der Gang der Wissenschaft die Nothwendigkeit herbeiführte, auch für das wahrhaft Menschliche eine Stelle zu suchen.“ Seit der Monophysismus als unhaltbar erkannt war, sei entweder, wie in der reformirten Kirche und in der Zweinaturenlehre überhaupt (?) Nestorianismus die Folge gewesen, oder ein haltungsloses Schwanken zwischen einem ebjonitischen Jesus von Nazareth und zwischen einem Idealmenschen, dessen Gottesbewußtsein ein wahrhaftes Sein Gottes in ihm war. So bei Schleiermacher und Allen, die nicht eine besondere göttliche Persönlichkeit aus der immanenten Trinität zur Unterlage der Christologie machen wollen²⁾. Diejenigen dagegen, die an trinitarischer Grundlage festhalten, kommen ins Gedränge, meint er, indem sie um der Wahrheit der Menschheit willen diese persönlich setzen. Vollends die Christologien der modernen Aenotik seien ihrer „heidnisch mytho-

¹⁾ a. a. O. S. 13. — ²⁾ S. 8 ff.

logischen Art wegen unvermeidlich. Wahre Menschheit komme bei ihnen nicht heraus, sondern ein Mischwesen, womit die historische Betrachtung nicht könne befriedigt sein. Sodann erfahre nach ihnen Gott und zwar als Einzelpersönlichkeit eine Verwandlung im innersten Wesen, was einer pantheistischen Denkweise zusagen möge, der christlichen Gottesidee aber widerspreche. Denn Persönlichkeit, Bewußtsein, Wille werden für diese Kenosis zu bloßen Accidentien, und auf den absoluten Geist werden Zustände übertragen, die nur der geschaffenen Creatur zukommen“¹⁾).

Aber der Zwiespalt der christologischen Ansichten in der Gegenwart darf keineswegs an der Lösung des Problemes, an der die christliche Kirche seit 18 Jahrhunderten arbeitet, verzagen machen. Sofern in der Dogmengestaltung der Glaube doch wohl einen wesentlichen und notwendigen Factor bildet, der Glaube aber nicht Sache eines Jeden ist, der in dem Umkreis der christlichen Kirche steht, so erklärt sich schon hieraus sattsam eine immer noch vorhandene Verschiedenheit christologischer Ansichten. Es ist damit in der Hauptsache nie anders gewesen als jetzt. Die Hoffnung, daß in Dingen der Wissenschaft je Alle völlig gleich denken, wäre auch überhaupt eine eitle: ist doch so lange wir im Werden sind, nur die Verschiedenheit der Standpunkte im Stande, eine Verschiedenheit der Aspekte zu geben, also Bereicherung und Fortschritt für die Erkenntniß zu vermitteln. Auch hat sich doch bisher stets, zum Theil mittelst des Streites der Ansichten, ein christologischer Fortschritt durchgesetzt, z. B. die Erkenntniß der Wichtigkeit der wahren Menschheit Christi, ein Fortschritt, den freilich vorerst — wie gewöhnlich — Viele nur um den Preis meinen gewinnen zu können, daß sie auch solches fallen lassen wollen, was seiner Zeit auch als ein unerläßlicher Fortschritt erkannt war. Ferner ist die Rede vom tiefen Zwiespalt der christologischen Ansichten in der Gegenwart nicht frei von Uebertreibung. Oder ist denn zu leugnen, daß neben den Gegensätzen oder Widersprüchen unter den „christlich Frommen“ (deren Urtheil bei gleichem wissenschaftlichem Maas doch wohl das meiste Gewicht hat), auch ein christlicher Gemeindefeis wie ein Erkenntnißgewinn aus der Arbeit der Jahrhunderte nachweislich ist? Wie viele nennenswerthe Normatifer sind denn unter uns — von anderen Vätern abgesehen — die einen ebjonitischen Jesus oder einen doketischen Christus vertreten, die in Jesus nur einen religiösen Ge-

¹⁾ a. a. O. S. 18 ff.

nus oder eine Theophanie erblicken, die dem Arianismus oder Nestorianismus oder Monophysitismus huldigen wollen ¹⁾? Es ist daher kein Grund, anders über das christologische, durch die Glaubenserfahrung gegebene Problem zu urtheilen, als über jedes tiefere Problem in allen Wissenschaften, nämlich so: immer bleibt an der Aufgabe noch etwas zu lösen und zu arbeiten, immer wird der Ernst und Eifer der Arbeit dadurch angespannt, daß Alles verloren zu gehen droht, wenn nicht neuer Gewinn gemacht wird durch Lösung der nach jedem Fortschritt neu auftauchenden Probleme. Aber treue, muthige Arbeit findet auch immer ihren Lohn in einer Annäherung an das Ziel. Jedenfalls aber ist nicht zu sehen, wie die große dogmatische Verschiedenheit in christologischer Beziehung rathen soll von Geschichte abzusehen, und wie fern, wenn man dieses thue, größere Einigkeit sich ergeben werde. Wenn der Streit z. B. besonders zwischen der kirchlichen Richtung auf Einheit des Historischen und Göttlichen in Christus, und zwischen der Neigung zur Auflösung dieser Einheit, sei es mehr in ebjonitischer oder mehr in doketischer Weise Statt findet, wie soll darin ein salomonischer Richterspruch enthalten sein, daß man das Kindlein wirklich und nicht bloß zum Schein spalten heißt? Daß die christliche Gemeinde dazu sich nicht verstehen will, das liegt nicht an der Gewalt tausendjähriger Gewohnheit, vermöge welcher „die nicht geschichtlich gebildete Mehrzahl der wirklich christlich frommen Gemeinde thatsächlich in dem (biblischen) Leben Jesu den Inhalt ihres Christusblaubens hat und ihn der Natur der Sache nach haben muß“ ²⁾. Es liegt auch nicht an einem Eigensinn der Gemeinde. Sondern deshalb will sie Christum nicht spalten lassen in einen doppelten Christus, weil der Zwiespalt in ihr und der Menschheit mit Gott, wie sie weiß, nur durch den ungetheilten Einen Christus ist aufgehoben worden, der die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person verwirklicht hat und

¹⁾ Subordinatianismus ist nicht identisch mit Arianismus. Jener ist häufig, obwohl antinicanisch (z. B. Thomasius, Rahnis, Geh), aber nimmt oft Wesensgleichheit des Sohnes (und Geistes) mit dem Vater an. Er muß dann, wie der Arminianismus, die Aseität dem Sohn absprechen, und das ist allerdings eine Zeugnung der vollen Wesensgleichheit (Homousie). Aber mag es auch sein, daß ein Wesen ohne Antheil an der göttlichen Aseität folgerichtig der creatürlichen Welt zugehört, so will doch das der neuere Subordinatianismus nicht. Was den Nestorianismus anlangt, so verdient diesen Namen die chalcedonensische Lehre nicht; Unterschied der Naturen ist nicht Trennung, und Zweifheit nicht Dualismus. — ²⁾ Schulz, a. a. O. S. 47 ff.

dadurch Princip ihrer Einigung in der Menschheit geworden ist und weil der Begriff, sowohl von Gott als von der Menschheit, der jene Zerspaltung Christi fordert, ein wesentlich anderer als der christliche ist, nämlich wieder der vorchristliche, sei es der deistische oder pantheistische.

Weder die bisherige Geschichte der Christologie, noch ihr gegenwärtiger Stand berechtigen daher zu der Ausscheidung des Historischen aus der Dogmatik. Allerdings aber kann die christliche Glaubenslehre nur dann auch Historisches zu ihrem wesentlichen Inhalt haben, wenn auch jene dem Glauben wesentlich ist, es zu enthalten. Um daher Ausscheidung zu begründen, wäre zu beweisen, daß der historische Gehalt des Christlichen dem Glauben wenn nicht störend und verunreinigend, doch völlig unwesentlich und gleichgültig sei. Es wäre zu zeigen, daß der christliche Glaube sein Wesen unverändert behielte, auch wenn aus ihm das Historische ausgeschieden würde. Umgekehrt aber, die gegentheilige These, daß das Historische nicht dürfe aus Glauben und Dogmatik ausgeschieden werden, hat positiv dogmatisch zu zeigen, daß und warum dasselbe für den christlichen Glauben wesentlich sei. Da es jedoch nur dadurch berechtigt sein kann, daß in Jesus Christus das Göttliche ist historisch geworden, so werden auch noch die Gründe zu hören sein, welche, dem Wesen des Historischen entnommen ¹⁾, wider die Möglichkeit streiten sollen, daß das Göttliche könne in Jesus Christus historisch geworden sein.

Daß der Glaube verunreinigt werde, wenn er Historisches mit zu seinem Inhalt macht, wird kaum von Jemand behauptet, außer sofern ein müßiger Anhang ein beschwerender Ballast wird. Dazu nämlich sind Wenige fortgegangen, in dem Historischen des Lebens Jesu eine Fessel und Schranke zu sehen, während zu Vollkommnerem als Jesus war, fortzuschreiten sei. Daher wird es genügen, zu prüfen, ob für den christlichen Glauben das Historische unwesentlich sei, und ob ihm das Ewige, Ideale, Göttliche ohne Geschichte genüge ²⁾.

In der That wird behauptet: „Glaube im religiösen Sinn lasse sich nur auf ewigen Inhalt beziehen, geschichtliche Ereignisse können nicht Gegenstand des Glaubens sein. Der Glaube theile sein Object nicht mit der Wissenschaft von der Erfahrungswelt, sondern mit der Metaphysik“ ³⁾.

Was ist nun aber dieser dem Geschichtlichen entgegengesetzte ewige Inhalt? Dr. Schulz sagt: Christus, im Unterschiede von

¹⁾ Die metaphysischen sind unter I, 1. S. 576—579 widerlegt. — ²⁾ Dr. Schulz, a. a. O. S. 34 ff. — ³⁾ a. a. O. S. 35 f. 43.

Jesus. Was er darunter versteht, wissen wir (s. oben S. 546). Die Lehre vom Christus, sagt er, enthalte den christlichen Glauben an den idealen Menschen in seiner ewigen und unzertrennlichen Einheit mit dem sich offenbarenden Gott¹⁾. Das erinnert an Kant's Idee von der Gott wohlgefälligen Menschheit²⁾, umso mehr, als er fortfährt: Es komme für die Glaubenslehre darauf an, die (in Jesu) offenbar gewordenen Züge des Christusbildes auf ihre ewigen Grundgedanken zurückzuführen. So können sie zu dem allgemein und nothwendig geltenden Grundstoff werden, aus welchem sich nun synthetisch ein einheitliches Bild von dem „Christus“ entwerfen lasse, das von der Einzelforschung über das Leben Jesu keineswegs abhängt und seine Wahrheit nicht mehr in jedem einzelnen Zug an dem historischen Jesus zu messen habe, sondern in sich selbst sicher und gewiß sei auf den ewigen Grundlagen, die aus Jesus gewonnen sind³⁾.

Sind wir aber nicht, wenn dieses unter dem „Christus“ zu verstehen ist, aus der Welt persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus entrückt und auf bloße Lehre, also von dem Boden lebendiger Frömmigkeit wieder auf einen Intellectualismus zurückgeworfen, der durch den Namen: „Glaube“ an die ewigen Wahrheiten vergeblich sich vor sich selbst versteckt? Der christliche Glaube ist etwas wesentlich Anderes als Intellectualismus, und schon damit ist bewiesen, daß ihm das Reich der ewigen Wahrheiten, der Ideen des Guten, Wahren, Schönen keineswegs genügt. Bestände das Wesen des Christenthums nur in ewigen Wahrheiten (zu denen etwa auch noch gehören möchte die Idee der Erlösung oder Versöhnung⁴⁾), d. h. die Wahrheit, daß Gott ewig die empirische Menschheit mit sich einigen will durch die Idee des Christus d. h. der mit Gott einigen Menschheit (also durch das Bewußtsein ihrer von Gott unterstützten Bestimmung), so hätte freilich Jesus nur eine vergängliche, zufällige Bedeutung. Aber das Christenthum ist vielmehr Stiftung realer Lebensgemeinschaft mit Gott. Dem Bewußtsein hiervon kann sich Dr. Schulz selbst nicht ganz entziehen. So viel er auch von den ewigen Ideen des Wahren, Guten, Schönen als dem wesentlichen Kern des Christenthums redet, so will er doch diese Ideen auch wieder als himmlische Realitäten gedacht wissen, nicht als bloße Vernunftideale oder Gesetze; und der Christus, dessen Bild ihm die Zusammenfassung aller ewigen Wahrheiten, das Bild des idealen Menschen ist, soll auch die Er-

¹⁾ a. a. O. S. 26. — ²⁾ Nur daß Dr. Schulz Gott als sich offenbarend seht. — ³⁾ a. a. O. S. 27. 34. — ⁴⁾ a. a. O. S. 26.

lösung, Versöhnung und Vollendung der sündigen Menschheit ermöglichen. Wenn aber dabei dem Geschichtlichen, Jesu, eine nur zufällige Bedeutung will zugestanden werden, so wird der Christus, der das Allgemeine und Ewige der wahren Menschheit überhaupt aussagt, nur als die Idee der mit Gott einigen Menschheit gedacht werden können, die das göttliche Thun (den sich offenbarenden Gott) bestimmt und in die empirischen Menschen sich hernieder lassen soll, in Jesu von Nazareth auch sich hernieder zu lassen angefangen, oder wenigstens den Glauben erzeugt hat, daß das geschehen sei. So wäre zwar nicht mehr von Intellectualismus, aber von einem fortgehenden, allgemeinen Prozeß der Menschwerdung Gottes zu reden. Für Jesus bliebe dagegen keine bleibende Bedeutung.

Wie stimmt aber hierzu, wenn es auch wieder heißt: „Nicht die Christusidee hat die Welt gewonnen und selig gemacht, sondern ihre Verwirklichung in dem gekreuzigten Jesus“? ¹⁾ Oder wie vereinigt sich damit die Skizze von den Hauptkapiteln der Christologie, wie Dr. Schults sie denkt? ²⁾ Wie soll man reimen, daß einerseits die Entstehung des Glaubens soll an Jesu historische Erscheinung gebunden sein, ja der Christus für immer mit dieser Erscheinung soll verbunden bleiben ³⁾, andererseits alles Geschichtliche bloß Gegenstand des überdem unsicher bleibenden Wissens und ein Glaube Gegenständen des Wissens gegenüber Aberglaube sein soll? ⁴⁾ Ohne Geschichte soll der Glaube nicht entstehen können, nur in geschichtlicher Form sollen die Züge des Christusbildes uns zugänglich sein, aber geglaubt soll die Geschichte nicht werden dürfen! Man könnte das Alles so zu reimen suchen: daß der Glaube zwar eine geschichtartige Darstellung bedürfe, um christlich religiös angeregt zu werden, (sei es zur Conception der Ideen, deren Einheit „der Christus“ ist, was zum Intellectualismus zurückführte, sei es um den realen Prozeß der Einigung Gottes und der Menschheit fortzupflanzen, der in Jesus begann oder als begonnen geglaubt wird), daß es aber nicht darauf ankomme, ob das Dargestellte, geschichtartig Tradirte auch wirklich Geschichte sei ⁵⁾. Aber der Glaube enthält ja nach Dr. Schults selbst doch Geschichtliches in sich ⁶⁾, und wäre das Tradirte als nicht geschichtlich gewußt; so würde ihm jede zündende Kraft, jede nennenswerthe religiöse Wirkung fehlen. Denn in der Religion lebt

¹⁾ a. a. O. S. 51. 52. — ²⁾ S. 57 ff. 61. — ³⁾ S. 36. — ⁴⁾ S. 47. —

⁵⁾ s. oben S. 543. 544. — ⁶⁾ s. S. 57 ff. Die Einheit des verkörperten Jesus mit dem „Christus“ will er als vollkommen gedacht wissen; s. u. S. 589.

der Geist der Wahrheit, sie nimmt nicht, wie das Schöne, mit dem Idealen im Scheine der Wirklichkeit vorlieb. Wie sollte ein gemaltes Vorbild die Zuversicht auf die Erreichbarkeit des Zieles begründen, Muth und Begeisterung entzünden können?

Daß all jene Sätze des geehrten Mannes nicht harmonisch zusammen passen, dürfte evident nachgewiesen sein. Die von Dr. Schulz versuchte Position ist keine feste, haltbare, sondern in sich widersprechend. Darum hilft es dem friedebedürftigen Freunde nicht, aus der Schlacht sich in eine vermeintlich dem Streit und Zweifel unnahbare Region des Friedens zurückzuziehen. Er erkennt selbst wohl die Bedeutung der Sündlosigkeit des historischen Jesus und will sie behaupten ¹⁾, aber schon dieses hält ihn im Kampf der Gegenwart mit widerchristlichen Richtungen fest. Und mit Recht, wenn das obige Wort Schleiermacher's (der christliche Glaube § 11. S. 67) seine Wahrheit hat, „daß in der christlichen Frömmigkeit Alles bezogen ist auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.“

Aber freilich die Geschichte der Theologie seit Schleiermacher, und namentlich Arbeiten, die sich in der Linie der Ansichten von Dr. Schulz bewegen, beweisen hinlänglich: es genügt noch nicht die Versicherung, daß Jesus von Nazareth für den christlichen Glauben wesentlich sei und bleibe — wie leicht mischt daneben sich wieder Entgegengesetztes ein! — Auch nicht der Beweis genügt, daß der „ideale Christus“ ohne Jesus uns in den Intellectualismus zurückwürfe, der nur eine Abart des Rationalismus ist, sondern darauf kommt es für die dogmatische Begründung an, zu zeigen, daß und warum die historische Persönlichkeit Jesu für unser Heil unentbehrlich war und ist.

Der Zusammenschluß des Idealen, Göttlichen und des Historischen in der Persönlichkeit Jesu, der ja freilich der Glaube der Kirche aller Zeiten war, bliebe ein loser und willkürlich angenommener, die übernatürliche Erscheinung eines gottmenschlichen Lebens bliebe ein zu großer, weil müßiger, Apparat, wenn Alles, wofür die Christenheit ihrem historischen Stifter dankbar ist, vielmehr eigentlich nur Gott allein, sei es als dem gütigen Vater, oder als dem Logos *ἁγίος* oder als dem heil. Geist zu verdanken wäre, der Gottmensch Jesus Christus aber keine nachweisbare, nothwendige Function dabei hätte.

Daß Jesus gar nichts bewirkt habe, sondern Alles nur „der Christus“, das wird nun freilich so kurz und rund nicht leicht Je-

¹⁾ S. 61.

mand sagen ¹⁾). Aber auch bei dem besten Willen ist über eine zufällige Bedeutung der Person Jesu nicht hinaus zu kommen, so lange dem Geschichtlichen in Jesu Leben keine andere Bedeutung beigelegt wird, als das Zeigen oder Vergegenwärtigen von ewigen Wahrheiten, von dem Wahren, Guten, Schönen, Göttlichen in seiner unveränderlichen Sichselbstgleichheit, von den ewigen Zügen des „idealen Menschen“ oder der Christusidee. Die Nothwendigkeit des Geschichtlichen für den Glauben kann schlechterdings nicht behauptet werden, wenn das Geschichtliche im Christenthum nur Lehre, geschichtlich eingekleidete, geben soll, von Wahrheiten, die den allgemeinen und nothwendig geltenden Grundstoff bilden, daraus das einheitliche Bild von dem Christus oder dem idealen Menschen zu formiren ist ²⁾). Es wird immer dabei bleiben, daß „allgemeine und nothwendige“ Wahrheiten, die als solche der Vernunft zugänglich sind, ja aus der vernünftigen Anlage entwickelt werden können, wenn ihre Erkenntniß auch zuerst einem Anfänger, einem Ersten in der Reihe zu verdanken ist, sich des Weiteren ohne Rücksichtnahme auf den Anfänger gefahrlos und sicher fortpflanzen können. Päßt man die Bedeutung Christi in dem prophetischen Amte aufgehen, so ist allein folgerichtig, die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Erscheinung, wie die Jesu war, zu leugnen. Und sagt man dann mit Dr. Schulz ³⁾: „der religiöse Glaube ruht, im Unterschied von der Ueberzeugung in der Metaphysik, in allen geschichtlichen Religionen auf Geschichte, denn das Gute und Wahre, wie das Schöne und Rechte „pflegen“ als Thatfachen in das Leben der Menschheit einzutreten; erst Thatfachen, nicht Ahnen und Hoffen, haben die Kraft, lebendige, bleibende Ueberzeugung zu wecken“, so ist das zwar sehr wahr, aber beschenkt uns nur mit einem höchst sonderbaren Räthsel. Denn warum pflegt das Gute und Wahre als Thatfache einzutreten, und noch mehr, warum wird erst durch Thatfachen bleibende lebendige Ueberzeugung geweckt, wenn doch der Glaube zu seinem Inhalt gar nicht soll Thatfachen ohne Aberglauben haben dürfen? Das Räthsel kann sich nur lösen, wenn die Thatfachen wirklich etwas Erkleckliches, auch für die geistige Welt Wirkames, Bedeutungsvolles,

¹⁾ Dr. Schulz sagt a. a. D. S. 51. 52 sogar auch wieder: „Jesus habe — für seine Gläubigen das Christuswerk, das Werk der Befeligung und sittlichen Erneuerung thatsächlich vollbracht.“ — ²⁾ Dr. Schulz a. a. D. S. 27.

³⁾ a. a. D. S. 35.

für das religiöse Leben Nothwendiges zu bewirken im Stande sind, eben damit aber solches Geschichtliche selbst nicht mehr zufällig, sondern nothwendig für die Wirkung ist. Das könnte in Jesu historischer Erscheinung insofern gefunden werden, als Jesu Sendung als reales Zeichen der noch fortdauernden väterlichen Liebe Gottes mit Abälard angesehen würde. Aber da bleibt die Frage: was ist die Wohlthat, um deren willen wir Jesu Erscheinung als göttlichen Liebesbeweis ansehen müssen? Ist es irgend welche Lehre, z. B. von Gottes verzeihender Güte gegen die Menschen, die ein neues Leben beginnen? Aber wenn dieses eine ewige, allgemein nothwendige Wahrheit ist, so ist sie auch, wie so eben gezeigt, von Jesu Person unabhängig. Dr. Schultz selbst gibt uns etwas Besseres an: Wir bedürfen des Vertrauens, der Ermuthigung, daß das Ideal des wahren neuen Lebens erreichbar ist in einem menschlichen Leben. Diese Zuversicht aber wird uns nicht durch bloße Lehre, sondern durch Anschauung eines realen Vorbildes in einer historischen Persönlichkeit zu Theil. — Aber auch das enthebt Jesum noch nicht der zufälligen Stellung, da jeder irgendwie geistig höher Stehende für Andere, die auf niedrigerer Stufe sind, Vorbild sein kann. Sollte er eine Einzigkeit und eine nothwendige Bedeutung haben, so müßte er wenigstens Urbild sein. Aber wenn das an Jesu Person haftende Urbild nicht etwas in uns und für uns bewirkt (mit Schleiermacher zu reden, productiv ist), so ist es doch wieder nur Lehre, stellt das Ideal uns vor Augen, das uns verflagt, aber nicht beseligt, weil es nicht real für uns eintritt oder uns vor Gott vertritt durch seine thatfällige, nicht bloß ideale Beschaffenheit. Dr. Schultz nimmt diese letztere Wendung nicht (wenn ihm auch Jesus nicht bloß Vorbild ist): er könnte sonst nicht mehr in Abrede stellen, daß der geschichtliche Jesus zum Inhalt des christlichen Glaubens wesentlich gehöre. Dagegen, im Gefühl, daß das prophetische Amt, Lehre und Vorbild Jesu dem christlichen Bewußtsein nicht genügen, sucht er noch das königliche mit beizuziehen. Denn das liegt theils überhaupt in der hohen Bedeutung, die für seinen Glauben Christus als Haupt der Kirche hat, theils in einer beachtenswerthen Aussage, die zugleich scheint andeuten zu sollen, wie wir denn, auch ohne sichere, vertrauenswerthe geschichtliche Berichte über Jesus von seiner Verkörperung, seinem himmlischen Regimente im Glauben gewiß werden können. Er sagt nämlich ¹⁾: „wer leugnen wollte, daß aus den in Jesu irdischem

¹⁾ a. a. O. S. 61.

Leibe, der Kirche, wirkenden Kräften des himmlischen Lebens¹⁾ die Gewißheit folgt, daß er als König des Himmelreiches bei Gott und aus Gott wirkt, daß seine Persönlichkeit nun eins geworden ist mit der Christusidee, urbildlich und geschichtlich zugleich — der müßte die Realität übersinnlicher Kräfte überhaupt leugnen.“

Aber ist die Kirche, „der irdische Leib Jesu“, nicht auch ein geschichtliches Datum, eine historische Thatfache, die also nach Dr. Schulz nur dem exacten Wissen anheim fällt, nicht aber dem Glauben? Wie soll nun die Kirche dem Glauben von der Thatfache, daß Jesus auch Christus, urbildlich und geschichtlich zugleich ist, eine Gewißheit geben können, die nicht soll zu haben sein durch Wort und Glauben, durch die geschichtlichen Berichte, die im Glauben aufgenommen sind? Ist denn die Kirche, um die es sich hierbei handeln müßte, die *ecclesia* als *invisibilis*, durchsichtiger und eine beweisbarere Thatfache als das Factum, daß Jesus der Christ ist? Ist nicht die wahre Kirche, die Gemeinschaft der Erlösten selbst Sache des Glaubens? Was ist denn ferner die Kirche ohne Schrift? Sollen wir die Wahrheit, die Christlichkeit der Schrift messen nach der Kirche, dem Leib Christi, statt die Christlichkeit der Kirche an den christlichen Urkunden zu messen? Haben diese die Glaubwürdigkeit, Verläßlichkeit verloren, so hat es noch mehr die Kirche. Und von was hat der evangelische Glaube früher Gewißheit: von der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösten, oder von Jesus von Nazareth als dem Erlöser oder Christus? Ihre neueste Schrift, theurer Martensen, kommt zur rechten Stunde.²⁾ Nachdem wir mit viel Anstrengung gelernt haben, es sei um Christi und seines Wertes willen der heil. Schrift zu glauben, nicht umgekehrt, wollen wir nicht wieder um der Kirche willen an Christus glauben, unser evangelisches Christenthum also umlernen und in das Haus der Irthümer wieder einziehen, aus dem wir ausgezogen waren! Nicht rückwärts gehe unser Weg, sondern vorwärts!

Die bisher durchlaufenen Epochen der Kirchengeschichte sind für die Frage, die uns hier beschäftigt, überaus lehrreich. Die griechische Kirche faßt das Christenthum vornämlich als die Wahrheit auf; Jesus Christus besonders als die Weisheit, Sophia. Als das höchste Gut das er brachte, sieht sie die Erleuchtung durch die rechtgläubige Lehre an, die alle Finsterniß des Irthums vertreibt.

¹⁾ Nicht aber aus der Art, wie die Jünger zur Ueberzeugung von seinem Aertleben gekommen sind, d. h. nicht aus den Auferstehungsberichten, ebendaf.

²⁾ Vgl. Martensen: *Katholicismus und Protestantismus*, 1874. S. 107 ff.

Aus dem Schooße der göttlichen Liebe stammend ist er ihr die Offenbarung der göttlichen Wahrheit. Aber um Lehrer der ewigen göttlichen Wahrheiten zu sein, dazu bedürfte es nur eines weisen, erleuchteten Lehrers, nicht der Menschwerdung Gottes, solcher Apparat wäre zu groß. Menschwerdung ist mehr als Lehren oder Ausstatten eines Lehrers und muß noch auf eine andere reale Wohlthat sich beziehen, als auf Erleuchtung, oder anders ausgedrückt: die Wahrheit, welche von der offenbarenden Liebe Gottes in Jesu enthüllt wird, muß eine zugleich Thatsache gewordene Wahrheit sein ¹⁾, verschieden von den allgemeinen ewigen und nothwendigen Wahrheiten, welche der Vernunft, nachdem sie einmal ausgesprochen sind, von selbst erkennbar sein, müssen ohne weiter des sie zuerst Offenbarenden zu bedürfen. Die Menschwerdung Gottes kann nicht bloß die Bedeutung haben, der Lehre Jesu als Beglaubigungsmittel zu dienen; sie muß Werth und religiöse Bedeutung in sich selbst haben, sonst steht sie in der Luft. Ist aber die Meinung, was allerdings bei griechischen Lehrern auch vorkommt: die Menschwerdung in Jesu bezeichne den Anfang davon, daß die menschliche Natur der göttlichen theilhaft werde, so wäre dieses für sich von physischer oder metaphysischer Bedeutung, aber nicht von ethischer; und um der Person Jesu eine dogmatische Nothwendigkeit zu vindiciren, wäre anzugeben, warum jener Prozeß der Mittheilung göttlicher Natur an die Menschheit an Jesu Person gebunden sei.

Nach der römisch-katholischen Anschauung bringt der Gottmensch das neue Gesetz, sie sieht seine Bedeutung in der Stiftung der Kirche als seines Reiches und ihrer Ausstattung mit all den göttlichen Vollmachten, der Unfehlbarkeit, der sittlichen Gesetzgebung, der Macht der Sündenvergebung u. s. w. Gewiß gehört zur Stiftung der Kirche ein historischer Stifter, wie auch Kant und Schleiermacher zeigen, und so könnte für die katholische Anschauung die Bedeutung des historischen Christus dogmatisch gesicherter scheinen, als in der griechischen Kirche. Aber auch zu diesem Werk, dem in der römischen Anschauung alles Andere schlechthin untergeordnet ist, bedarf es eigentlich keineswegs eines Gottmenschen, wie des Moses Beispiel beweist, sondern nur eines rein menschlichen Stifters, der wie Moses sich der göttlichen Vollmacht bewußt war, dazu aber noch die Kunde von all den Gaben und Vollmachten hatte, die Gottes Geist

¹⁾ Joh. 1, 17: *ἡ ἀλήθεια-ἐγένετο*.

in diese Stiftung niederlegen wolle. Auch solche Beiziehung des königlichen Amtes bringt es also nur zu einer losen Verbindung der Entstehung des persönlichen Glaubens und des Bewußtseins der persönlichen Seligkeit mit dem historischen Christus, mag immerhin Christi historisches Verdienst nach der Lehre der römischen Kirche die Stiftung der Kirche erst möglich gemacht, d. h. ihr den Schatz veröhnender Kräfte vermittelt haben, die sie nun verwaltet und womit sie die Menschheit unter ihre beseligende Herrschaft zu nehmen hat ¹⁾).

Das Alles stellt sich erst anders, wenn wir in der Spur der evangelischen Kirche bleiben, welche Rechtfertigung und Sündenvergebung, daher das hohepriesterliche Amt Christi in den Mittelpunkt stellt. Da ist nicht mehr — wo sie ihre Art rein bewahrt, — der hellenische Irrthum berechtigt, daß die reine Lehre und die rechte Erkenntniß von selbst die Macht der Erlösung sei. Da ist auch der römische Wahn überwunden, daß bestimmte Lebensordnungen der Gemeinschaft und die Zugehörigkeit zu ihr in Gehorsam das Heil sichern. Da ist für Christi Thätigkeit das Erste nicht die Stiftung einer Anstalt, sondern die Rettung von Personen, und für die Personen nicht das Erste die Erfüllung des Berufes innerhalb des Reiches Gottes, d. h. der sittlichen Gemeinschaft, sondern der wiedergebärende persönliche Glaube, der nicht erst durch die Kirche, sondern durch Wort und Sacrament unmittelbar seiner Versöhnung mit Gott durch Christus gewiß wird. Und da nach evangel. Lehre Jesus Christus die Vergebung der Sünde erworben hat, die ohne seine hohepriesterliche Thätigkeit nicht vorhanden wäre, so wird ihm erst in der evangelischen Lehre bestimmt die Ehre zu Theil, die ihm zukommt. Hier erst wird einleuchtend, daß er der Quell d. h. der Erwerber unseres Heiles und daher für dasselbe und für den Heilsglauben nicht mehr zufällig (weil „historisch“), sondern nothwendig ist, so nothwendig, als irgend eine der „ewigen Wahrheiten.“

Dazu gehört allerdings, daß der historische Christus nicht blos

¹⁾ Nach dem Begriff der katholischen Lehre von Sünde und Schuld, von der freien, auch über das Ethische und die Gerechtigkeit erhabenen Machtvollkommenheit Gottes, auch ohne Sühne Sünde zu vergeben, sichert auch das zuletzt Erwähnte keineswegs dem Gottmenschen eine nothwendige, unentbehrliche Stellung. Er hat hienach nicht etwas bewirkt oder erworben, was ohne ihn nicht da sein könnte, sondern es ist nur Gottes Wille gewesen, auf dem Wege seines Thuns und Leidens die Gewißheit, daß er verzehe, der Menschheit die Kirche ist, mitzutheilen. Aber so gefaßt, neigt sich auch das hohepriesterliche Amt, zum prophetischen zurück. Anselms Lehre ist keineswegs der der römischkatholischen Kirche gleich zu setzen.

einen gütigen Vater und unsere Gotteskindschaft verkündigt, etwa auch mit seinem Blute seine Lehre besiegelt habe; auch nicht blos, daß er eine Gemeinschaft gegründet, durch deren sittliche oder göttliche Kräfte und Vollmachten wir zur Heiligung und dadurch zur Rechtfertigung und Sündenvergebung sollten gelangen können, denn das Alles verlangt nur einen gottgesandten, des göttlichen Willens fundigen Menschen, der etwa auch durch ungewöhnliche Tugend Vorbild sein kann, aber keinen Gottemenschen, keine Sündlosigkeit, kein Vorbild.

Dem religiösen Glauben ist es gerade nicht um todt, ewige Wahrheiten oder Gesetze zu thun, sondern um den lebendigen Gott und seine Bezeugungen, um die Thaten seiner Liebe, also recht eigentlich um Geschichte, nicht um Gedichte, nicht um Geschichtartiges, noch um geschichtsflüchtige Ideen. Denn ein Liebesverhältniß, wie die Religion es sucht und das Christenthum es gewährt, bewegt sich nur durch Liebesthaten fort. So wird also geradezu Alles auf den Klopf gestellt, wenn dem Glauben angeschlossen wird, auf Geschichtliches sich gar nicht, oder höchstens vorübergehend, für phänomenologische Zwecke zu beziehen.

Allerdings will und bedarf er nicht „zufällige“ Geschichte (d. h. Geschichten), aber mit welchem Rechte wird Jesu historische Erscheinung mit dem Tadel der Zufälligkeit belastet? Allerdings ferner nicht blos „Aeußerlichkeiten“, aber wenn nun mit Suso zu reden, „Innerkeit ist Aeußerkeit geworden“, warum soll nicht auch Suso's weiteres Wort gelten, daß solche „Aeußerkeit mehr Innerkeit“ ist (d. h. intensivere Liebe offenbart und beweist) als „Innerkeit ohn Aeußerkeit“? Ferner kann ja freilich dem Glauben nicht an einer nur „vergangenen“ Geschichte liegen, denn diese hätte auf das gegenwärtige und künftige Bedürfniß des Frommen keine Beziehung, und ebenso kann der Glaube sich nicht an eine solche „Einzelpersonlichkeit“ halten, die, selbst nur partikulären oder singulären Gehaltes, eine Bedeutung nur für einen beschränkten Kreis haben könnte. Aber wie will man denn beweisen, oder gar als Axiom aufstellen, daß eine geschichtliche Einzelpersonlichkeit nicht kann sowohl universale als bleibende Bedeutung haben? Wie will man den Glauben und seine Erfahrung der Selbsttäuschung zeihen, wenn er spricht: „es ist den Menschen kein anderer Name gegeben, darin sie können selig werden, als Jesus Christus, gestern und heute und derselbige in alle Ewigkeit?“

Mag immerhin die Geschichte auch Aeußerliches, Vergangenes, für den Glauben Unwesentliches oder Entbehrliches enthalten (3. B.

in der Scenerie, in welcher Jesu Erscheinung auftritt), ebenso gewiß ist, um mit dem oben erwähnten berühmten Geschichtsforscher zu reden, daß sie auch „Unvergangenes“ enthält ¹⁾, und so lange dieses Geschichtliche nicht erkannt ist, ist eben die Geschichte noch nicht „verstanden.“ Dieses „Unvergangene“ und Unvergängliche besteht nicht blos aus f. g. „ewigen Ideen.“ Es ist darum, daß es unvergangen ist, nicht geschichtslos, sondern verwirklicht, geschichtliche Realität. Und dieser unvergängliche Gehalt der vergangenen Geschichte hat noch Gegenwart, wenn auch zunächst latente. Es gibt geewigtes Geschichtliches; der Glaube, dessen Blick aus den stummen Zügen der Berichte das lebenswarme Bild des Erlösers wieder hervorzulocken weiß, weiß zugleich in der lebendigen Person des erhöhten Herrn den wesentlichen Gehalt seiner Geschichte aufbewahrt und geewigt, weil, was er that und litt, hervorging aus seinem „ewigen Geist“, Hebr. 9, 14, seiner unsterblichen Liebe, und weil sein himmlisches Amt, die Fortsetzung des irdischen, eben dieses zu seiner Aufgabe hat, das Zeitliche zu ewigen, und durch seinen Geist an das Vergangene so zu erinnern, daß es verstanden, daher als Allen ewig gültige Offenbarung des Innern, der realen, verzeihenden Liebe Gottes, ihrer Zuwendung zu uns erkannt wird. Das scheinbar Zufällige wird damit zugleich als nothwendig begriffen („mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ Luc. 24, 26. 46). Der Glaube ferner erkennt die geschichtlich nach Raum und Zeit begrenzte Einzelpersönlichkeit Jesu Christi in ihrer centralen und universalen Bedeutung für die Menschheit, weil als zureichend für das Heil Aller und mit der Fülle der Heilskräfte ausgestattet; und gerade in dem scheinbar Entwürdigenden, Erniedrigenden seiner Schicksale schaut er die Herrlichkeit seiner Liebe. In all diesem aber vollzieht sich die „Verklärung“ des Herrn durch den heil. Geist, die er vorher verkündigt hatte. So schließt sich Zeit und Ewigkeit, Geschichtliches und Ideales unauflöslich zusammen.

Die römische Kirche hat sich noch einen lebendigen Eindruck von der fortwährenden Gegenwart Christi bei den Seinen, wenn auch in der wenig genügenden Form der Messe bewahrt, und eben hierin liegt der Zauber und die Kraft des Katholicismus; denn die lebendige Frömmigkeit verlangt nach einem noch lebenden, wirkenden Gegenstand. In der evangelischen Lehrweise, wenigstens der neueren Zeit, tritt dieses, tritt überhaupt das himmlische Amt

¹⁾ Droysen a. a. O. S. 8.

des erhöhten Herrn ungebührlich zurück; am meisten da, wo selbst das heil. Abendmahl nur als ein Erinnerungsmahl an Vergangenes oder an einen Vergangenen gedacht wird. Dadurch sind all diese modernen Theorien, die den historischen und den idealen Christus scheiden oder nicht zusammen bringen, mit veranlaßt. Denn, wenn Jesus nur vergangen ist, so ist es allerdings Abgötterei, ihn zum Gegenstand des religiösen Glaubens zu machen. Aber, wenn das nicht mehr möglich sein soll, wenn Christus ohne Jesus soll diesen Gegenstand bilden, so muß man zu einer andern Religion als der christlichen übergehen, denn der Name „Christus“ ohne Jesus läßt gleichfalls wieder (wie in der römischen Kirche geschah) den Erlöser in Gott zurückgehen, begräbt ihn, wenn auch in Gott, und verflüchtigt ihn. Jener Name ohne Jesus bewahrt also nicht das Wesen, sondern nur eine verhallende Erinnerung an die christliche Religion. Nur die echte christliche Lehre von dem himmlischen Amte Christi, aber im festen Zusammenschluß mit dem irdischen Amt, kann hievor, d. h. vor Auflösung des christlichen Glaubens uns bewahren. Dieses verabsäumte lebensvolle Lehrstück in unserem Bewußtsein wieder zu erwecken, dazu sind uns diese Kämpfe in der Gegenwart auferlegt¹⁾.

¹⁾ Dem Gefühl hievon entzieht sich auch Dr. Schulz nicht. Nach manchen Stellen bezeichnet seine Lehre von Christus das directeste Widerspiel gegen die origenistische Menschwerdung Gottes in der präexistenten Seele Jesu. Denn die eigentliche Menschwerdung, d. h. die Einheit des Jesus mit dem Christus, will er erst in Jesu Posteristenz, in sein himmlisches, verklärtes Dasein verlegen (a. a. D. S. 61 und s. o. S. 585 Anm.). Dieses schaut sein Glaube im vollen Glanz des göttlichen Lichtes, während das irdische Leben Jesu nur erst zerstreute, von der „exacten Wissenschaft“ ansehbare Spuren des in Jesu wohnenden Göttlichen enthalte. Ein Band zwischen Idee und Geschichte zu knüpfen wird als nothwendige Aufgabe auch von ihm anerkannt. Er sieht aber die Aufgabe damit gelöst, daß der „verklärte Jesus im Himmel“ auch der Christus ist, wie es sich auch mit Jesu von Nazareth verhalten möge. So angesehen ist ihm Jesus, im Unterschied von Christus, die, sei es geschichtliche, sei es mythische Hülle, die der Christus wie er vor dem gläubigen Gemüthe steht, abgeworfen hat. Jesus als Christus ist ihm der König des Gottesreiches, jedoch nur so, daß er sagt (a. a. D. S. 58 und S. 61): „Wer den verklärten Jesus für die Krönung an die Stelle Gottes treten lassen will, der vergißt, daß es die Kräfte Gottes sind, die durch ihn auf uns wirken, daß aber die Religion nur auf Gott selbst ihre letzte Beziehung haben darf.“ Er meint auch, „wer Christi Mittlerstellung als eine ewige ansehe, der müsse leugnen, daß die Sünde wirklich aufgehoben werden kann und daß jeder Mensch zu Gott geschaffen ist,“ (ebendaj.), als ob dem ewigen Haupt, wenn

Warum ist also bei andern Religionen der historische Religionsstifter zufällig, bei der christlichen aber, die doch unvergänglich sein will, nicht, vielmehr wesentlich? Weil hier Geschichte ist, die ein ewiges Werk vollbracht, bewirkt hat, die Versöhnung zwischen Himmel und Erde, ein Werk zugleich von universaler Bedeutung, indem Jesu Christi Versöhnungskraft zureicht, die Versöhnung zu sein für der Welt Sünde, 1 Joh. 1, 7. Dieses nicht so, daß wir durch unsere, irgendwie ihm mit zu verdankende Heiligung der Sündenvergebung theilhaft würden: da versöhnten wir doch in der Hauptsache nur uns selbst mit Gott; noch weniger so, daß wir auf seine persönliche Sendung und Lehre gestützt von der Furcht vor Gott uns befreien durch die Annahme, daß Gott ewig mit der Sünde versöhnt und kein „Zorn“ in ihm sei. Denn das möchte einer Selbstabsolution ziemlich nahe kommen, der die innere Wahrheit und Berechtigung wie die Kraft gebriecht, Frieden zu geben. Durch die Sünde ist objectiv eine Spannung vorhanden zwischen Gott und dem Sünder, nicht bloß Scheu und Flucht des Menschen vor Gott begründet, sondern Ungnade Gottes, die auf der ganzen vorchristlichen Welt lastete. Diese hat Jesus Christus gewendet: und so hat ein zeitliches, ge-

die Sünde überwunden ist, keinerlei Segen und selige Freude vermittelnde Stellung mehr bleiben könnte. Indem er S. 59 die Bedeutung Christi als des Central-Menschen abweist, ersichert er sich abermals, dem historischen Jesus eine ewige bleibende Bedeutung zu lassen. Wenn er dann andererseits doch annimmt, daß eine Einheit der Person zwischen Jesus und Christus besteht (a. a. O. S. 57. 61), so wird das neben obigen Aussagen eine in der Luft stehende religiös entbehrliche Behauptung.

Uebrigens ist nicht in Abrede zu stellen, daß auch die alte lutherische Christologie, besonders die der Lütlinger, das Christusbild vornemlich nur nach seinem Status majestaticus zu formiren liebte, so zwar, daß dieser Status in das irdische Leben des Erlösers zurück datirt ward, das dann, wenn auch aus anderem Grunde, gleichfalls gleichgültiger behandelt wurde. Ja, sie hat sich auch von Doketischem factisch, allerdings gegen ihre eigentliche Intention, nicht fern gehalten. Die neueren Vertreter der Auscheidung des Historischen von dem Glauben und der Glaubenslehre erkennen in thesi die Wichtigkeit der wahren historischen Menschheit Jesu an, ja sehen hierin, verglichen mit früheren Zeiten einen großen christologischen Fortschritt, aber gewahren nicht, daß ihre Unterscheidung des historischen und des idealen Christus gerade dazu ausschlägt, den historischen religiös zu entwerthen. Die kirchliche Fortbildung der Christologie dagegen hat die Aufgabe und, so Gott Segen gibt, die Kraft, beides zu vereinigen, die volle und wirkliche — allerdings aber auch wahre Menschheit und die Feststellung ihrer bleibenden religiösen Bedeutung.

geschichtliches Werk eine Wirkung hinein in die Ewigkeit, wie der Hebräerbrief sagt, bis in das Innere des Heiligthums (Hebr. 9, 24). Es ist dadurch eine Aenderung, nicht zwar in Gottes Wesen, aber in seiner Anschauung von der Welt eingetreten. Ja, um mit Ihnen, verehrter Martensen, zu reden, auch eine Aenderung des Lebensverhältnisses Gottes zur Welt ist durch Christus bewirkt, indem es erst jetzt zur Selbstmittheilung Gottes kommen kann an die in Sünde und Schuld gebundene Welt. Nun Christus da ist, der zu ihr gehört, aber schlechthin Gott genug gethan hat auch im Gefühl der Schuld der Welt und diese Schuld durch leidenswillige Anerkennung der Gerechtigkeit der göttlichen Ungnade gesühnt hat, kann Gott, der Alles sieht, wie es ist (*secundum veritatem*), nicht mehr die Menschheit ansehen wie zuvor, als wäre Er nicht zu ihr gehörig, in welchem die Kräfte der Versöhnung und Erlösung wohnen, nicht mehr als eine unver söhnte, der er nicht dürfte seinen Frieden verkündigen lassen noch mit ihr Lebensgemeinschaft haben, sondern in Christus sieht er, wie es auch in That und Wahrheit der Fall, den geschichtlichen Ort des Heils, den persönlichen Mittelpunkt und Bürgen, um dessen willen er Allen kann Gnade und Vergebung entbieten lassen, sofern sie nur noch nicht die Möglichkeit zerstört haben, daß Gott sie in Christus anschauet. Um Jesu Christi willen, der die Menschheit im Allgemeinen, aber auch die Einzelnen im Besondern nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge fürbittend vor Gott vertritt (Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34), kann und will Gott die Menschheit als gesühnte anschauen und behandeln. Und wie er das Recht der heil. Gerechtigkeit Gottes vollkommen, handelnd und leidend zu unserem Besten, wie in unsere Stelle sich versetzend anerkannt hat, so bringt sein Geist in Allen, die an ihn glauben, es zu Wege, daß sie die zukommend und frei um Christi willen ihnen verkündigte Gnade und Vergebung nicht auf Muthwillen ziehen, sondern ein Abbild seines die Gerechtigkeit der Ungnade Gottes und die Schuld fühlenden Sinnes werden, mit ihm in seiner Kraft sterben um mit ihm neu aufzuleben¹⁾, während in

¹⁾ Sehr treffend hebt auch Dr. Schulz a. a. O. S. 59 hervor: „Wenn man die Theilnahme (Jesu Christi) an der Schuld der Menschheit für alle in die natürliche Menschheit Eintretenden leugnet, so kann man weder den objectiven biblischen Schuldbegriff festhalten, noch das Wesen des versöhnenden Mitgefühls Jesu verstehen.“ Aber „das Theilnehmen an der Schuld der Menschheit schließt nicht persönliche Verantwortung ein“ S. 57. „Wirft man diese Theilnahme mit persönlicher Verantwortung zusammen, so ist das reine Gefühl von Kindesliebe zu

dem Unglauben die vorherige Schuld nicht bloß reviviscirt, sondern culminirt und zum Verichte reift. So ist es die Nothwendigkeit der Versöhnung, die der historischen Einzelpersönlichkeit Jesu die nothwendige, allgemeine, ewige Bedeutung an sich und für den Glauben verleiht. Sie ist der nächste Grund, warum Jesus für den christlichen Glauben unentbehrlich ist, und für das Heilsbewußtsein einen constitutiven nicht accidentellen Factor bildet.

Aber nicht der einzige Grund. Auf Grund der Versöhnung ergibt sich für den Glauben auch erst die rechte Erkenntniß von Christi Königthum. Wir sahen oben, würde das Königthum nur auf die Stiftung der äußern sichtbaren Kirche und ihre Ausstattung bezogen, so wäre nicht nachweislich, daß Jesus müsse constitutiver Factor des christlichen Glaubens sein, weil auch Moses eine religiöse Gemeinschaft, ja eine Theokratie gegründet hat und doch seine Person für den religiösen Glauben eine Zufälligkeit behält. Anders verhält es sich mit der gläubigen Gemeinde. Sie weiß Jesus Christus als ihr von Anbeginn der Welt vorherbestimmtes Haupt, als dasjenige reale, historische Glied des Organismus der wahren Menschheit, das dieser erst ihre lebendige Einheit und Gliederung gibt, indem geistlich Alle nur durch die Verbundenheit mit ihm (nicht bloß mit dem heil. Geist oder Christusgeist) unter einander verbunden sind. Für die christliche Weltanschauung existirt die wahre Menschheit, in der der Urgedanke der Schöpfung sich erst vollendet, gar nicht anders als so, daß sie in ihm als Haupt zur Einheit zusammengefaßt ist und er das centrale Organ bleibt, durch welches Gott alle seine Gnaden an die Menschheit mitzutheilen beschlossen hat ¹⁾. Ja diese seine Stellung

Gott in Jesu unverständlich.“ S. 59. So richtig dieses in der Hauptsache ist, so hat er doch die damit gegebenen Ansätze, in dem geschichtlichen Werk Christi eine ewige Bedeutung zu finden, den historischen Jesus und sein Werk als constitutiv für den religiösen Inhalt selbst anzusehen, nicht benützt. Im Gegentheil soll ja nach ihm „die äußere Thatsache nicht zusammen mit dem ewigen Inhalt Glaubensobject sein.“

¹⁾ Vgl. Schleiermacher: Der christ. Glaube II, 185. 146. 151. 161. — Es sind wenig erwogene und unbewiesen dastehende Behauptungen S. 59. 61 (f. o.), welche Dr. Schulz diesem Allen entgegensetzt. Er entzieht dadurch wieder seinen Säßen von dem „Königthum des Christus“, von ihm als Stammvater einer neuen, höheren Menschheit (S. 52), oder von seinem Mitgefühl mit unserer Schuld die Basis oder beraubt sie doch fast unbefehens wieder ihrer Fruchtbarkeit. Die Lehre von Jesus Christus als zweitem Adam, als der centralen Individualität im Organismus der Menschheit, kann zwar zu einem absurden Zerbild verfälscht werden, wie D. Schwarz in Gotha mehrfach gethan. Aber es ist

als Haupt, die er schon im ewigen göttlichen Rathschluß hat, ist die unerläßliche Voraussetzung auch für die Versöhnung der Welt durch ihn. Die Welt ist geschaffen für den Zweck der Vollendung, die sie nur durch die vollkommene Offenbarung, d. h. durch den Gottmenschen, das gottmenschliche Haupt finden kann.

Allerdings aber kann dem Historischen (Jesu) eine so integrierende Bedeutung für den christlichen Glauben nur gegeben werden, wenn dasselbe für Gott selbst, für die Versöhnung und Vollendung der Welt eine Bedeutung hat, dergestalt, daß in ihm etwas Werthvolles in der Zeit für Gott gegeben ist, das zuvor, auch für Gott, nicht in Wirklichkeit da war, was aber, nachdem es da ist, wie universale so ewige Bedeutung in Gottes Augen hat, so daß Gott, nachdem Jesus in Wirklichkeit da ist, die wirkliche Menschheit, zu der er wirklich gehört, anders anschaut, als ohne ihn oder als zuvor, da er nur erst Gegenstand des göttlichen Rathschlusses war. Bewirkt Jesus etwas für Gott selbst, was ohne ihn nicht da wäre, dann ist Jesus ein unentbehrliches Glied in dem Prozeß der Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit, dann aber ist es auch unmöglich, daß der christliche Glaube sich nicht an ihn halte. Man stellt dem freilich gewisse althergebrachte, irrthümliche Vorstellungen von Gottes Verhältniß zur Welt und zur Zeit, von seiner Unveränderlichkeit und Erhabenheit entgegen. Aber wenn für Gott die Wirklichkeit der Welt (Versöhnung, Vollendung) nicht mehr bedeutet als die ewige Idee, die vor ihm steht, so möge man zugestehen, daß man noch im Kosmismus steht, und daß der ganze Ernst der weltgeschichtlichen Arbeit zum müßigen Spiele würde. Wenn es nur ein Einwirken Gottes auf die Welt, nicht auch ein Sichselbstbedingen Gottes durch Rücksicht auf die Welt, nicht auch ein Bestimmen Gottes, seines Willens und seiner Anschauung durch die Welt, zumal die der freien Wesen gibt, so ist die Welt nicht ein wirklich Anderes, sondern mit seinem Sein, Denken, Wollen, ewig und absolut unselbständig verflochten. Doch hierüber kann ich auf meine Abhandlungen „über die Unveränderlichkeit Gottes“ ¹⁾ verweisen, in denen ich namentlich auch glaube

zu verwundern, daß Dr. Schultz solche bequeme Abfertigung einer tiefen, wichtigen Schriftwahrheit gleichfalls hat über sich nehmen mögen. Von Anderem zu schweigen, verdienten Rothe's eingehende Erörterungen hievon eine etwas achtungsvollere Behandlung.

¹⁾ Jahrbücher für deutsche Theologie 1856. 1857. 1858.

gezeigt zu haben, Gottes Wissen begleite die Wirklichkeit so, daß in dasselbe der Unterschied des Wirklichen eintritt, daß er, was noch nicht wirklich ist, noch nicht als wirklich weiß, daß er dagegen was vergangen ist, als vergangen, wenn auch noch fortwirkend wissen muß, weil, wenn nicht in diesem Sinn sein Wissen ein fortschreitendes wäre, es nicht der Wahrheit entspräche. Ferner: daß dieses und überhaupt ein lebensvolleres Verhältniß zur Welt nicht bloß mit der göttlichen Unveränderlichkeit nicht streitet, sondern von ihr als ethisch gefordert ist.

Nun könnte man aber sagen: Was hilft es, zu beweisen, daß schon auf Erden Jesus mußte Christus sein, daß er für das Heilswerk und den Glauben von constitutiver Bedeutung ist, wenn doch die irdischen Schranken es unmöglich machen, daß er Gottmensch und Christus im Sinne der Kirche war? Hier habe ich die oben (S. 575 ff.) nur erst im Allgemeinen erörterte Frage über das Verhältniß zwischen dem Endlichen und Unendlichen noch in concreto vorzunehmen. Jesus war doch, sagt man, eine historische „Einzelpersönlichkeit“, die in den Schranken der Zeit, begrenzter Verhältnisse und in ihrer Individualität gar nicht konnte das Organ oder Gefäß für die ganze Fülle des göttlichen Inhaltes sein, wenigstens ihn nicht konnte darstellen. So Dr. Schulz ¹⁾. Allein Einzelpersönlichkeit ist ja Jesus auch in der Verklärung, in welcher „Einheit des Urbildlichen mit dem Geschichtlichen“ nach Dr. Schulz selbst Statt finden soll ²⁾. Jesus hat freilich nicht in allen menschlichen Verhältnissen in den Grenzen seines Lebens sich bewegen und darstellen können. Aber fehlte es darum an der Kraft, ein göttliches Leben immer und überall zu führen? und kam diese Kraft nicht zur Erscheinung? Sagt man: er war nicht Staatsmann, Künstler, Philosoph, er hat nicht in allen sittlichen Gebieten Werke geschaffen und kann daher nicht das Urbild der Menschheit, nicht der Gottmensch während seines irdischen Lebens heißen, wenn auch Züge der Christusidee schon in dasselbe hineinfallen: so dient zur Antwort: die Forderung, die damit erhoben wird, ist eine *μετάφρασις εἰς ἄλλο γένος*. Seine Bestimmung als des Christus ist, die Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit herzustellen ja in seiner Person darzustellen, nicht aber Werke der Wissenschaft oder Kunst oder des Staates zu schaffen ³⁾. Aber das eben war das

¹⁾ a. a. D. S. 6. u. f. w. — ²⁾ a. a. D. S. 57. — ³⁾ Vgl. Luc. 12, 14; Joh. 18, 36.

centrale Werk; wo dieses gelungen ist, schöpfen alle Gebiete aus dem nun erschlossenen göttlichen Lebensquell reine, frische, befruchtende Kraft. Es ist eine atomistische, unwissenschaftliche, die innere wohlgegliederte Einheit der ewigen Ideen verkennende Meinung, wenn man, die centrale Stellung der göttlichen und menschlichen Liebe verkennend, leugnet, daß für alle Gebiete das Entscheidende, die Vollendung Verbürgende gewonnen sei, wenn die göttliche centrale Liebeskraft in dem Herzen des Gottmenschen weltwirklich geworden ist, um das Centrum einer neuen, der wahren Welt zu werden, wodurch die „Einzelpersönlichkeit“ auf geschichtlichem Wege zu universaler Bedeutung gelangt. Die Liebe, und zwar die reine, göttliche, universale aufzunehmen und darzustellen, dazu ist die „Einzelpersönlichkeit“ nicht zu eng und klein. Im Gegentheil, das ist die Art des Liebesgeistes nur in persönlicher Form existiren zu können. Die intensive Vollkommenheit unterliegt nicht denselben Gesetzen wie das Extensive, sie ist aber die Macht auch über das Extensive.

Ueber die „Vergänglichkeit“ des Geschichtlichen und daß Vergangenes auch kann unbergangen sein, ist oben hinreichend gesprochen. Der Geist, der Schöpfer der Geschichte, hat die Kraft, seine Produkte zu ewiger Bedeutung zu erheben.

Aber das Werden! Wahrhaft menschliches Werden muß doch Jesu zukommen. So fehlte also Anfangs was später erst wachsthümlisch hinzukam. Und dem Werden ist er erst mit seiner Vollendung enthoben. Da nun doch nur das Vollkommene, nicht aber das Unvollkommene kann vorbildlich und von bleibender Bedeutung sein, so ist, scheint es, unvermeidlich, zu sagen, daß für den religiösen Glauben blos der Erhöhte in Betracht komme und Bedeutung habe. Darauf ist zu sagen: Die Vollkommenheit des Erlösers ist nicht eine zusammengestückte, oder nur von außen her bewirkte. Sonst wäre ja auch nicht einmal von einem Wachsthum zu reden. Die Tendenz und Bestimmung, die Anlage und Ausstattung für die vollkommene Einwohnung Gottes mußte von Anfang vorhanden sein, wenn dieses Ziel je sollte erreicht werden. Daher war auch die Vollkommenheit für jede Stufe, oder die Verwirklichung des Ideales jeder Stufe damit vollständig vereinbar, daß er viele Stufen erst zu durchschreiten hatte ¹⁾. Dazu kommt nun aber, daß wie zur Erkenntniß alles Lebendigen die genetische Methode von der Wissenschaft empfohlen wird, so auch

¹⁾ Das erkennt Dr. Schulz a. a. D., S. 58 ff. und besonders S. 60 doch wieder selbst an.

hier gerade die Allmählichkeit und Succession in der Entwicklung seines Lebens und Schicksals das geeignete Mittel ist, zu seinem Verständniß zu gelangen, ja zur Vollständigkeit wie zur Vollkommenheit der Offenbarung gehört.

Ich komme hiermit auf einen Hauptvorwurf, den wir der Ansicht zu machen haben, daß der Glaube sich nur an den „Christus“, oder an den erhöhten Herrn, der erst Jesus und Christus zugleich sei, zu halten habe. Vesezt, es wollte dabei der geschichtlichen Person Jesu eine entschiedenere, festere Bedeutung gegeben werden, so muß es doch dabei bleiben: der allein legitime, königliche Weg, um von dem „Christus“ oder dem erhöhten Jesus etwas zu wissen, ist das Zeugniß der Apostel und apostolischen Männer von Christus und seiner Lebensgeschichte. Sagt man, die geschichtlichen Berichte über Jesus werden angefochten und geben keine Sicherheit, so ist dagegen gewiß, daß Aussagen über den Christus, die nicht von dem historischen Jesus hergenommen sind, bloße Fantasiestücke, schwärmerische Bilder gewähren müßten. Aber es gilt, mit den Waffen historischer Wissenschaft das historische Bild von Jesu zu schützen, damit die Quelle nicht versiege oder kraftlos werde, woraus der erhöhte Herr erkannt werden kann. Nicht als ob die bloß historische Kunde den Heilsglauben erzeugen könnte. Auch nicht so ist es, als ob der Beweis für die historische Wahrheit des evangelischen Bildes von dem Erlöser es wäre, was glaubenzeugend wirken müsse, oder doch dazu erforderlich sei, daß Glaube entstehe. Wir wollen der reformatorischen Worte wider die bloße *fides historica* eingedenk bleiben. Der Glaube kann entstehen auf Grund des Zeugnisses der Kirche, oder der heil. Schriften, so lange als man dieses Zeugniß nicht für unwahr hält oder bezweifelt, sondern in gutem Glauben es annimmt. Aber es ist nicht möglich, zum Glauben zu kommen, so lange Jesu Geschichte für unwahr oder Mythos gilt. Daher muß die Theologie, zwar nicht die historische Wahrheit jener Berichte mathematisch beweisen, aber sie muß, damit der Glaube ungestört entstehen oder bestehen kann, ihm wenigstens freie Bahn offen halten, d. h. die Behauptung der historischen Unmöglichkeit des von dem christlichen Glauben Geglaubten und für ihn Unentbehrlichen widerlegen. Steht wissenschaftlich nur fest: was zum Bilde von Jesus Christus gehört, ist nicht unmöglich, so wird im Uebrigen das Beste dieses Bild selbst thun ¹⁾.

¹⁾ Mit dieser Beschränkung der wissenschaftlichen Aufgabe für den angegebenen

Doch, dieses Alles zugegeben, bleibt noch der gewichtigste Einwurf stehen: „Zur wahren Menschheit gehört auch Persönlichkeit¹⁾: Christi höhere Natur war aber nach Annahme der Kirchenlehre auch persönlich, und nicht bloße Kraft, also wären in Jesu zwei Personen zu setzen, und da dieses unmöglich, ist auch der Gottmensch, wie ihn die Kirche denkt, eine Unmöglichkeit.“

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, daß hiermit der Punkt bezeichnet ist, an welchem heut zu Tage der christologische Knoten sich am festesten geschürzt hat, die Krippe, an der Vielen der Zeitgenossen nicht bloß ihre Christologie, sondern selbst die Hoffnung auf eine befriedigende Form derselben gescheitert ist.

Dieser Einwurf kann nicht etwa durch Verweisung auf den Stand der Erhöhung erledigt werden, wo durch die absolute Erfüllung der menschlichen Natur von der Gottheit jede Doppelheit und Doppelpersönlichkeit ausgeschlossen sei. Aber die Sache ganz allgemein betrachtet nimmt es sich offenbar höchst wunderlich aus, die Persönlichkeit des Menschen Jesu und die des Logos als gleichartige Größen d. h. als äquivalent in Beziehung auf Persönlichkeit zusammenzuzählen. Wo sagt denn die Kirchenlehre oder gar die heil. Schrift, daß die des Logos in demselben Sinne wie die menschliche zu nehmen sei? Jene heißt Hypostase, substantia, subsistentia, wie die menschliche Persönlichkeit nicht genannt wird. Im Gegentheil wollen viele angesehenen Kirchenlehrer, daß man auf die drei trinitarischen Personen nicht die Zahl anwenden soll (z. B. Innocenz III), denn es wird kirchlich verwehrt, diese „Personen“ wie besondere Individuen, von einander getrennt und ohne einander vollendet zu denken, oder was dasselbe wäre, den Einen Gott als die Gattung anzusehen, der die drei Personen untergeordnet seien. Denn so häufig die Sache ge-

Zweck soll keineswegs geleugnet werden, daß die historische Forschung auch zu positiven, den Glauben empfehlenden Resultaten komme. Nur wird es hierbei größtentheils auf moralische Ueberzeugung ankommen, für welche die Disposition eine verschiedene bleibt, ohne daß das auf das gute Recht und die wahre Gewißheit der Ueberzeugten einen Schatten werfen dürfte.

¹⁾ Ihre Unpersönlichkeit ist von der Kirche nicht ausgesprochen: aber die Dogmatiker haben sie früher sehr häufig, allerdings in verschiedenem Sinn gelehrt. Das ist in neuerer Zeit fast allgemein aufgegeben. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, durch welche die Persönlichkeit constituiert wird, wird zur Wahrheit menschlicher Natur gerechnet. So selbst von Philippi, Kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 122 ff.

danke los so mag vor gestellt werden, daß trifft den Sinn der Kirche nicht, die keine Vielgötterei mit ihrer Trinitätslehre zu treiben sich bewußt ist. Zu jeder der „Personen“ wird als wesentlich die Beziehung auf die andere gerechnet. Erst die drei zusammen sind nach dem Athanasianum der einige wahre Gott, aber nicht der Vater für sich ist es, oder der Sohn und Geist. Constructionsversuche der Trinitätslehre wie der von Athanasius, von Melancthon u. A. zeigen deutlich, daß die christliche Kirche den Monotheismus festhält, aber durch die drei Hypostasen eine lebendige, durch innere Unterschiede vermittelte Einheit will. Das absolute Selbstbewußtsein des Einen persönlichen Gottes oder der Einen absoluten Persönlichkeit wird durch die drei Hypostasen nicht negirt, sondern erst constituirte, ebenso die göttliche absolute Aseität, Selbstbestimmung u. s. w. Ist nun der Logos oder Gott als Sohn nicht in demselben Sinne, wie Jesu Menschheit Person, so ist auch nicht erlaubt, zusammenzählend was nicht gleicher Art ist, von einer Zweipersonlichkeit in Jesu als Gottmenschen zu reden.

Gewiß wohnt und lebt in der Person Jesu auch Gott selbst, die absolute Persönlichkeit. Aber von ihr sagen wir nicht, daß sie sei Mensch geworden; wir wissen nur von Incarnation Gottes als des Logos. Die Gottheit des Logos ist allerdings nicht bloße Kraft, sondern Substanz, und diese Substanz ist nicht die unbestimmte oder allgemeine göttliche überhaupt, sondern die substantielle Objectivirung Gottes in sich, d. h. das innergöttliche Ebenbild, und in Jesu ist die Fülle der Gottheit so, daß eine besondere Subsistenz oder Seinsweise der Gottheit (Gott als Logos) in ihm mit der Menschheit geeint ist und die innerste Macht oder „das innerste Selbst“ derselben bildet.

Aber von dieser Hypostase Gottes als des Logos, welche genauer eine besondere ewige „Subsistenzweise“ der Gottheit ist, kann, obwohl sie unveränderlich ist und nie sich selbst verlieren kann, nicht gelten, was sonst von dem Begriff der Person gesagt wird, daß sie incommunicabel sei oder die Menschheit abstoßen müsse. Denn vielmehr theilt sie sich an die Menschheit mit, die zu ihr als empfänglich für das absolute göttliche Ebenbild und fähig es kosmisch (weltwirklich) darzustellen eine ursprüngliche innere Beziehung hat. Und ebenso hat die menschliche Persönlichkeit es nicht an sich, Anderes, namentlich jene Seinsweise Gottes als des Logos repelliren zu müssen, da sie vielmehr für dieselbe die volle lebendige Empfänglichkeit hat. Es ist ferner auch Jesu menschliche Persönlichkeit von seiner menschlichen

Natur nicht so gesondert zu denken, daß sie, sein („Ich“) ohne die Natur, eine besondere, Anderes repellirende Substanz und in diesem Sinne ein besonderes Ich wäre. Die menschliche Persönlichkeit ist nichts Anderes als die Menschheit oder menschliche Natur selber als sich selbstwissende und sich selbstbestimmende, folglich nicht eine besondere Substanz neben der Natur, sondern ein perennirender Act der Natur. Schließt nun die menschliche Natur das gottheitliche Wesen nicht aus, warum sollte es die menschliche Persönlichkeit thun, wenn diese nur die actualle Natur ist?

Hat nun durch die Menschwerdung des Logos eine Vereinigung der Gottheit in dieser besondern Seinsweise mit der Menschheit statt gefunden und zwar unauflöslich von Anfang an, so wird das Selbstbewußtsein Jesu Christi, um Wahrheit zu haben, das Selbstbewußtsein des Wesens sein, in welchem diese Unio sich vollzogen hat, und dieses Wesen wird sich nicht wahr wissen können ohne sich als menschlich und göttlich zugleich zu wissen, d. h. als gottmenschlich. Der dreieinige Gott aber weiß, wie er sich in der Kirche als heil. Geist weiß, sich in Christus als incarnirten Logos, wodurch eben der Mensch Jesus zum zweiten Adam wird. Und damit ist nicht im Widerspruch, sondern damit stimmt vortrefflich, wie eine Consequenz zum Vorderatz: daß auch der Mensch Jesus sich als Gottmensch weiß.

In dem Bisherigen meine ich gezeigt zu haben, daß dem christlichen Glauben allerdings an der historischen Persönlichkeit Jesu wesentlich gelegen ist und nicht bloß unter Abwerfung der Geschichte an dem verkärten Herrn, der sich so leicht in die Christusidee verwandelt, wie diese in die Idee Gottes oder des heil. Geistes oder gar sich in das Ideal der Menschheit verflüchtigt. Nicht minder, daß Gott kann und will unbeschadet seiner Ewigkeit auch in der Zeit sein, nicht bloß als in einem Transparent erscheinen in Vergänglichem, Zeitlichem. Gott will seine Wirklichkeit auch in geschichtlich Realem haben, dem er sich so mittheilt, daß dieses ihn aneignet. In seiner ewigen Liebe liegt dieser Zug zur Geschichte, und diese Liebe will nicht bloß vorübergehende Gebilde oder Erscheinungen schaffen, sondern bleibende in fortgehender Liebesmittheilung. Diese zeitliche, geschichtliche Wirklichkeit hat sich Gott in der Menschwerdung gegeben. Christus ist dadurch gestern und heute und derselbige auch in Ewigkeit. Er ist dadurch das persönliche, unauflösliche Band des Geschichtlichen oder Zeitlichen und des Ewigen, Göttlichen, daß er jenes gehaltvolle ge-

schichtliche Leben lebt, so daß alles Wesentliche seines zeitlichen Lebens in seiner Person aufbewahrt, in geewigter Form in ihr enthalten bleibt.

III. Die Erkennbarkeit Jesu als des Christus oder der Einheit des Historischen und Idealen in dem Erlöser.

Alles im Vorstehenden Gesagte sei zugegeben, so wird eingewendet; es möge dem christlichen Glauben die Beziehung auf Jesus als Christus wesentlich sein, er möge auch darin seinen Frieden und seine Befeligung finden. Aber die Sicherheit, daß der Vorstellung des Glaubens die objective Thatsache, der objective, historische Jesus entspreche, sei mit der subjectiven Ueberzeugung noch nicht gegeben. Im Gegentheil: es fehle erstens an sicheren historischen Quellen wie die vielen historisch kritischen Arbeiten der neueren Zeit beweisen; ja es sei zweitens überhaupt aus historischen Quellen keine objective Erkenntniß von Jesus als Christus zu gewinnen, denn es handle sich dabei um Inneres, dem menschlichen Auge Verborgenes. Weder Jesu Sündlosigkeit, noch seine Gottheit lasse sich äußerlich erkennen, geschweige denn demonstrieren. So müsse denn der Glaube, der dieser Sachlage sich bewußt sei und doch ein Gewicht auf Jesu irdische Geschichte lege, stets mit Unsicherheit und mit der Furcht behaftet sein, sich in Selbsttäuschung zu befinden.

Ich glaube, daß wir auch diese Einwürfe getrost bestehen können, wenn nur nicht Uebersflüssiges oder Unbilliges in Betreff der geschichtlichen Erkenntniß Jesu gefordert wird.

Vor Allem, um mathematische Demonstration kann es sich bei Historischem nie handeln. Historische Gewißheit hat ihre eigenen Gesetze. Ein irgendwie andemonstrirter Glaube wäre noch nicht der wahre Glaube: dieser und seine Gewißheit ist von entsprechender subjectiver Empfänglichkeit, ja Thätigkeit abhängig, die als freier Act nicht von Jedem erzwungen oder auch nur ohne Weiteres verlangt werden kann, wie etwa die Anerkennung einer durch „exakte Forschung“ eruirten Thatsache. Aber zum Glück bedarf das auch der Glaube zu seiner Entstehung nicht, daß er auf obtrusivem Wege seines Objectes gewiß werde: wie nicht gefordert werden darf, daß der Erlöser sich der Welt als Welt und sofern sie Welt bleiben will, offenbare. Beneficia non obtruduntur. Nur das freilich ist oben bereits zugegeben: Wäre erwiesen, daß was die heilige Schrift von Jesu mel-

det, nicht könne geschehen sein oder nicht geschehen sei, so wäre die Glaubensentstehung zur Unmöglichkeit geworden. Dazu kommt aber: moralische Gewißheit ist auch eine Gewißheit und hat in historischen Dingen eine wichtige Stelle. Diese aber ist in Beziehung auf die sittliche und religiöse Hoheit Jesu wohl erreichbar ¹⁾).

Ferner muß freilich das Subject Gewißheit suchen, und die Gewißheit, ist sie erlangt, ist eine Gewißheit des Subjects. Will man das subjectiv in malam partem nennen, so thut man Unrecht; die Subjectivität in diesem Sinn genommen, kann nicht übersprungen werden, auch nicht vom Zweifel. Aber damit ist wohl vereinbar, daß das Object in der empfänglichen Subjectivität eine Gewißheit von sich wirkt, welche dann wohlbegründet, subjectiv-objectiv ist. Es ist sogar das Bewußtsein möglich, daß die Gewißheit von dem Object eine durch das Object gewirkte, nicht selbst gemachte ist.

Endlich ist aber auch für den wahren Glauben keineswegs nöthig, daß er von Allem und Jedem, was die neutestamentlichen Urkunden enthalten, subjectiv-objective Gewißheit habe. Echter Glaube konnte auch durch die Predigt Eines Evangelisten oder Apostels gestiftet werden und der historischen Kritik verbleibt ihre berechnete Stelle.

Dieses Dreieck vorausgeschickt hat es, dünkt mir, mit den obigen zwei Einwürfen nicht eben große Gefahr.

Was zuerst den Quellenbestand für das Leben Jesu anlangt, so ist zwar dermalen die Verwirrung und der Streit der Kritiker ausgedehnt genug. Auch sind sehr wichtige kritische Fragen noch nicht wissenschaftlich befriedigend gelöst, also auch noch nicht als zu Gunsten der sog. positiven Auffassung entschieden anzusehen. Gewichtige wissenschaftliche Kräfte stehen sich ebenbürtig gegenüber und der Kampf ist noch fortzuführen. Aber ich glaube Niemand zu nahe zu treten, wenn ich behaupte: Die Unsicherheit der Quellen ist nicht so groß als Viele glauben machen wollen, welche zur historischen Kritik gewisse dog-

¹⁾ Oder sollte es nicht eine moralische Gewißheit geben, daß eine sittlich und religiös hochstehende Persönlichkeit, dergleichen Jesus zum mindesten war, wie niemand leugnet, nicht kann zugleich die Fundamente aller Religion, die Demuth durch selbstvergötternden Hochmuth umgestürzt haben? daß ein solcher nicht hätte können sich Erlöser nennen oder die Erfüllung von Gesetz und Propheten sich zusprechen, wenn er zugleich sich als zu Erlösenden gewußt hätte? oder daß einem Solchen sein Selbstbewußtsein nicht hätte die Sünde, das Bedürfniß der Buße und Sündenvergebung verbergen können und dürfen, das offenbar in seinem Selbstbewußtsein fehlte?

matistische Sätze (wenn gleich negativ dogmatische) mitbringen, die wie Axiome behandelt werden, z. B. daß das Wunder und Uebernatürliches unmöglich ist. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, wenn eine Erscheinung wie die der Person Christi, oder eine Christologie auch nur nach den Hauptzügen, wie sie oben dogmatisch zu begründen versucht ist, als möglich anerkannt wird, so sind ganze Massen angeblich historischer Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit unserer Quellen zum voraus hinfällig und was übrig bleibt, ist kaum von der Bedeutung, um den Glauben ernstlich zu afficiren. Mannigfaltigkeit der Auffassung freilich nicht nur, auch Stufen der Genauigkeit und Erkenntniß, wie der Darstellungsgabe und Verarbeitung des Stoffes sind anzuerkennen, aber zu der Besorgniß, es möchten sämtliche Quellen zugleich in Zweifel gezogen und so dem Glauben alle historische Basis entzogen werden können, ist kein Grund vorhanden. Gesezt, es geschähe, so ließe zwar die historische Erkenntniß in Nacht aus, ein non liquet wäre der letzte Ausspruch der Wissenschaft. Aber ein non liquet ist etwas Anderes als eine Verurtheilung. Der Glaube könnte auch so entstehen und sich behaupten, um so mehr als — abgesehen von dem Eindruck, den die Urkunden durch sich selbst machen, die Wirkungen des Glaubens an den Erlöser in der Menschheit zureichend sind, diesen Glauben zu empfehlen. Setzen wir aber den Fall, die historische Kritik lange nicht bei einem bloßen Nichtwissen, einer *εποχή* an, sondern glaube beweisen zu können, daß die Vorstellung der Christenheit von Christus und sein in den Urkunden Neuen Testaments enthaltenes Bild unhistorisch sei, so ist sie, gemäß den Gesetzen an die eine wissenschaftliche Kritik gebunden ist (und nur eine solche, nicht aber eine anarchische, gesetzlos verfahrenende verdient Beachtung) gehalten, einen Theil der Quellen als urföndlich und glaubwürdig gelten zu lassen, sei es auch nur, um mittelst dieser als Operationsbasis die Unglaubwürdigkeit anderer wissenschaftlich zu begründen. Diesem unentrinnbaren Gesetze wissenschaftlicher Kritik gemäß (dem sich schließlich auch Strauß hat fügen müssen) hat die Baur'sche Schule eine Anzahl paulinischer Schriften als echt und glaubwürdig anerkannt, um von da aus den Gegensatz von Paulinismus und Petrinismus in der Urkirche, ja eine ebjonitische Denkweise der Urapostel historisch zu begründen, womit ohne Zweifel auch begründet wäre, daß Jesus selbst ebjonitisch, namentlich auch in Beziehung auf seine eigene Person gedacht habe. Allein mit diesem ersten Schritt auf den Boden wirklicher Geschichte, der mit Anerkennung der größeren paulinischen Briefe gethan war, trat

auch eine Wendung ein. Es kam nur auf die Prüfung an, ob die anerkannten paulinischen Briefe einen so tiefen Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln annehmen lassen, ob überhaupt das Christusbild, das sich bei Paulus findet, von dem der Evangelien oder der angeblich ebjonitischen Apokalypse durch eine so tiefe Kluft geschieden sei, wie eine ebjonitische Christologie von der paulinischen geschieden ist. Der Augenschein zeigte bei eingehender Vergleichung un- widersprechlich, daß das nicht der Fall ¹⁾: es darf bereits als Resultat der neueren Arbeiten über neutestamentliche Theologie constatirt werden, daß zwar in der alten Kirche ein Unterschied zwischen Petrinismus und Paulinismus war, derselbe aber weit nicht so tiefgehend gewesen ist, als die Baur'sche Schule annehmen wollte. Es ist, und nicht ohne Erfolg der Nachweis versucht, daß sich mit der Annahme der Echtheit und Glaubwürdigkeit jener paulinischen Schriften die Annahme des historischen Charakters des Christusbildes in den andern neutestamentarischen Schriften im Großen und Ganzen sehr wohl vertrage, und die so sich vollziehende Kritik des Canon durch sich selber hat bereits zum festeren, inneren Zusammenschluß der Haupttheile desselben zu führen begonnen. Sie tragen in reichen und deutlichen Zügen einen gemeinsamen, festen, gegen Judenthum und Heidenthum bestimmt abgegrenzten Familientypus an sich.

Und da das Christenthum eine so eigenthümliche Größe ist, eine in sich geschlossene Einheit und Totalität bildet, die nur entweder irgendwie, sei es auch in Keimform, ganz oder nicht da sein kann, so ist auch die Erwartung begründet, es werde ein Aehnliches sich immer in Beziehung auf die urchristlichen Schriften, die Christum treiben, wiederholen, gesetzt auch eine andere Wendung der historischen Kritik möge an einen andern Theil des Quellenbestandes sich halten und von da aus das Urchristenthum geschichtlich zu reconstituiren suchen.

So bleibt noch das Zweite zu erörtern: Wenn es an Quellen für ein historisches Bild von Jesu nicht fehlt, kann von einer Er-

¹⁾ Vgl. die treffliche Arbeit des leider zu früh der Wissenschaft entrisenen Paret: Paulus und Jesus, Jahrb. f. d. deutsche Theol. Bd. 3. S. 1 ff.; Das Mittel der Castrirung der älteren nicht paul. Schriften N. T. zu Gunsten des Ebjonitismus, das noch von Einigen geübt wird, macht sich durch die Willkür seines Verfahrens zum voraus verdächtig und kommt gleichwohl nicht zum Ziel, wäre es auch nur um der Bergpredigt, der Parabeln und der eschatologischen Reden mit den darin enthaltenen Selbstaussagen Jesu willen.

kenbarkeit Jesu als des Christ aus den Quellen gesprochen werden? Schon im Allgemeinen haben wir wieder daran zu erinnern (vgl. oben S. 575 ff.) daß, wie das Göttlicheideale und die Welt, zumal die Geschichte, nicht dualistisch auseinander steht, so auch die Welt für unser Erkenntnißvermögen und dieses für die Welt eingerichtet ist. Das Sein und das Denken sind für einander da, und so hat für den menschlichen Geist, der sich richtig zu dem Sein verhält, das geschichtlich gewordene Göttliche eine Erkennbarkeit. Wenn alles Sein zugleich ein Gedanke, nur wirklich gewordener Gedanke und so eine Einheit von Sein und Denken ist (s. o. S. 577), so hat unser Wissen nichts Anderes zu thun, als diese Einheit abzubilden.

Schon der Naturwissenschaft würde das Auseinanderreißen des Empirischen und des Idealen, oder, was auf dasselbe hinausläuft, das Verlegen beider in verschiedene Nachwerke den Ruin bringen. Denn da würde, was jaßt die Hauptsache für das Verstehen der Welt ist, das Zueinanderschauen des Idealen und Empirischen unmöglich; die Naturwissenschaft zerfiel in Naturbeschreibung einerseits und in mathematische Formeln andererseits. Mit Recht sagt die oben erwähnte Schrift: „Copernicus, Kepler, Galilei sind alle in ihren tief sinnigen Deutungen sichtbarer Phänomene durch jene Intuitionen geleitet worden, die in fein organisierten Geistern aufsteigen, nachdem sie sich in enge Beziehung zu dem Geist der Natur gebracht und in speculativer Gedankenübung wohl gebildet waren. Für Alles was uns in der Ordnung der materiellen Welt verständlich ist, bilden intellectuelle Anschauungen, bildet eine ideale Ordnung, die wir in der materiellen Welt suchen, die Basis. Und sogar die Möglichkeit exacter Wissenschaft hängt von dem Factum ab, daß solche eine ideale Ordnung überall herrscht und zu den (für sich) abstrakten Conceptionen unserer eigenen intellectuellen Natur in Relation steht. Auf diesem Wege sind die größten Entdeckungen gemacht“¹⁾.

Was speciell die geschichtliche Erkenntniß oder das Verständniß der Geschichte anlangt, so ist es nicht an dem, daß es nur von dem Außerlichen, Zufälligen d. h. in seiner Vernünftigkeit nicht Erkennbaren ein Wissen geben könne, von der geistlosen, todtten Schale, dem Reichthum der Geschichte, und solches Wissen sich selbstzufrieden das exacte nennen dürfte, von dem Vernünftigen aber, das in ihr sich ver-

¹⁾ Duke of Argyll Reign of Law.

wirklich, für Niemand ein Wissen möglich sei. Da lohnte es kaum mehr, Geschichte zu treiben.

Die enge Verbindung des Idealen und des Geschichtlichen, wie sie von der Schrift bezeugt und von der Kirche geglaubt wird, ist nicht etwas, was sich der sichern Erkenntniß des Menschen überhaupt entzöge, wenn auch nicht in Abrede zu stellen ist, daß nicht jeder nur im Allgemeinen mit Menschenverstand Begabte für diese Erkenntniß gleich befähigt ist, indem vielmehr persönliche Bedingungen und Vorbereitungen sittlicher, religiöser, intellectueller Art dabei nicht entbehrlich sind. Daraus, daß nicht Alle die Wahrheit einer Sache ohne Weiteres einsehen, folgt noch keineswegs ihre Unwahrheit; nicht einmal, daß eine nur unvollkommene Gewißheit von ihr auch von denen erreichbar sei, die diese Bedingungen erfüllt haben. Selbst in der Mathematik kann solche Ablehnung der Erkenntnißfähigkeit aller Menschen oder der sofortigen Zugänglichkeit einer mathematischen Wahrheit nicht für Alle behauptet werden, was gleichwohl der Sicherheit der Sache selbst nicht im Geringsten Entzug thut. Noch mehr gilt das von dem Gebiet der Kunst, des Sittlichen und der Religion.

So gewiß Ideales, Göttliches wirklich werden, so gewiß kann das Erkennen nicht beschränkt sein auf Ideales d. h. auf ewige Wahrheiten für sich und andererseits auf rein Aeußeres und äußerlich Historisches; sondern auch das ist festzuhalten, was die Hauptsache ist: daß das Ideale als wirklich gewordenes, oder daß die Geschichte als Wirklichkeit des Idealen, bei angemessenem Verhalten zu dem Gegenstande, für uns erfassbar ist. Sagt man, das Innere, namentlich die reine Liebe, sei aus der Sprache und überhaupt der Selbstdarstellung nicht zu erkennen, alles Aeußere sei zweideutig, auch Heuchelei könne die Sprache der Liebe bergen, so ist zu antworten: es muß doch also eine Sprache der Liebe geben, sonst würde sie nicht geborgt werden. Das Geborgte aber vom Aechten, Naturwüchsigem zu unterscheiden geht wieder nicht über menschliche Kraft.

Ueber die Fälligkeit des Idealen sich erkennbar zu machen und die correspondirende menschliche Fälligkeit es in seiner Wirklichkeit — also die Copula des Idealen und Geschichtlichen — zu ergreifen, und geschichtliche Wesen zu verstehen, mögen hier noch Männer wie Schleiermacher, Hilde, Schelling sich aussprechen.

Schleiermacher führt aus: „Wenn gleich in den Aeußerungen derer, die sich zu Christo bekennen, fast ohne Ausnahme eine Uebervernünftigkeit (des Christenthums) anerkannt und unter verschiedenen

Formen ausgedrückt werde als eine Einwohnung Gottes oder des Logos in Christo, so könne doch diese Uebervernünftige, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, nicht als ein solches hin gestellt aufgestellt werden. So wenig es aus der Allen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären sei, so müsse es doch für diese zugänglich sein um sie über sich selbst zu erheben ¹⁾.“ Zu dieser Uebervernünftigkeit gehört auch, daß eine wahre Aneignung nicht durch Demonstration geschieht, sondern „sie erfolgt nur, sofern Jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles Einzelne und Eigenthümliche nur kann durch die anschauen wollende Liebe aufgefaßt werden“ ²⁾. Die Offenbarung ist nicht zunächst Lehre (also auch nicht irgend welche Lehre von ewigen Wahrheiten). Die Verknüpfung christlicher Lehrsätze kann nicht verstanden werden aus ihrem Zusammenhang mit anderen; könnte sie aus diesen einfach abgeleitet werden, so war zu ihrer Hervorbringung nichts Uebernatürlichen nöthig. Daher können die christlichen Sätze auch zunächst nur erfaßt werden als Theile eines anderen Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches auf unser Selbstbewußtsein wirkt als eigenthümliche Existenz durch seinen Totaleindruck. — Darin liegt nicht nur, daß in persönlicher Form auch Allgemeines sein und sich manifestiren kann, sondern auch daß die Verwirklichung des Allgemeinen (d. h. des Alles zu bestimmen und zu normiren Berufenen) in der Einzelpersönlichkeit kann vermöge eines Totaleindrucks erschaut werden. Deshalb besteht Schleiermacher darauf, daß während für andere Religionen die Person des Religionsstifters an sich gleichgültig sei, weil das Verhältniß derselben zum Urbildlichen oder zur Idee ein loses ist, dagegen bei Christo es sich ganz anders verhält, mit seiner Person die Idee gegeben ist, in ihr das Urbildliche historisch geworden, und das Gewißwerden von diesem Einsgeworden-sein des Geistlichen und des Urbildlichen findet Statt vermöge jenes Total-Eindrucks, den „die anschauen wollende Liebe“ d. h. der Glaube erfährt.

Ebenso hatte Schelling mit Beziehung auf unsern Gegenstand schon in seiner Freiheitslehre gesagt: „Nur Persönliches kann das Persönliche heilen“. Und später erklärt er für möglich, ja nothwendig, daß in dem Empirischen (im Religionsgebiet) der geistige gegenwärtige

¹⁾ Der christliche Glaube §. 10. Zusatz. Ausg. 3. S. 64. §. 13. S. 83—86.

²⁾ a. a. O. S. 86.

Wesentl. erschaut werde; erst solche Vertiefung in das Empirische ist ihm das wahre Verständniß desselben: er nennt das „Metaphysik des Empirismus“, und versteht darunter keineswegs ein Abstreifen oder Verflüchtigen des Empirischen, um sich etwa lediglich an die ewigen Wahrheiten zu halten. Vielmehr die ewigen Wahrheiten sind ihm nur der negativen Philosophie angehörig, die er Apriorismus des Empirischen nennt, aber ebendeshalb nicht selbst Empirismus. Dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer Apriorismus insofern, als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Element, zum Mitwirkenden der Philosophie wird ¹⁾.

Ähnliches findet sich bei Fichte ²⁾. Durch das Christenthum sagt er, ist eine neue Ansicht der Dinge eingetreten; aber eine solche, die eine durchgreifende, historische Umgestaltung des Menschengeschlechts, eine Wiedergeburt bewirkt, indem sie in den Tod alles Selbstische zieht, damit das wahre Leben beginne. Aber die Erscheinung dieses göttlichen Reiches auf der Erde ist bedingt durch eine erste Erscheinung des Begriffes desselben in der „Form eines Christus“. Das Menschengeschlecht soll zwar mit eigener Freiheit — einen entgegengesetzten Zustand, von dem es ausgeht, vernichtend, — sich erbauen zu einem Reiche Gottes, und dieses geschieht einzeln durch jedes Individuum; aber dazu bedarf es eines Wides dieses Sichertödtens und Hingebens, eines Wides, das Wert der Freiheit sein mußte, während es andererseits dieses Wides bedurfte, damit die Freiheit in Bewegung gesetzt werde. Dieser Circle löst sich nur so, daß das Bild einmal Sache, Realität sei, schlechthin ursprünglich und grundanfangend in einer Person sich verwirkliche. Dieses ist bei Jesus geschehen. Aus der faktischen Entwicklung des Menschengeschlechtes läßt eine gewisse Person in der Geschichte, die eigentliche Hauptperson in derselben, der Anfänger aller wahren Geschichte, sich als schlechthin nothwendig nach einem Gesetz a priori ableiten. Und diese schlechthin nothwendige Person stimmt überein mit dem, was die Erzählungen uns von Jesu berichten. — Jesu ganzes Dasein ist das größte Wunder im ganzen Bereiche der Schöpfung: er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft oder Religion ³⁾. Die Wahr-

¹⁾ Werke III. Philos. der Offenbarung 1, 130.

²⁾ Vgl. Fichte, Joh. Gottlieb Fichte im Verb. zu Kirche und Staat 1863. S. 108 ff., Fichte's WTB. 4, 541 ff. 524—527.

³⁾ Mag immerhin Jesus für Fichte nur der Anfänger des Himmelreiches sein, ohne wesentliche Bedeutung für die Folgezeit, indem was Alle durch ihn

heit tritt nach Fichte in die Welt durch berufene hohe Persönlichkeiten, die sich darstellen in der Sinnenwelt. Denn die Welt ist ihm die Sichtbarkeit der Freiheit ¹⁾. Das Beste aber in Betreff der Zugänglichkeit des Geschichtlichen nach seinem innern Sein möchte unter den Historikern Droysen in der angeführten Schrift gesagt haben ²⁾.

Er geht davon aus: das Wesen der historischen Methode ist, forschend zu verstehen. „Die Möglichkeit des Verstehens beruht in der uns congenialen Art der Aeußerungen, die als historisches Material vorliegen. Sie ist dadurch bedingt, daß die geistig sinnliche Natur des Menschen jeden innern Vorgang zu sinnlicher Wahrnehmbarkeit äußert, in jeder Aeußerung innere Vorgänge spiegelt. Wahrgenommen erregt die Aeußerung, sich in das Innere des Wahrnehmenden projectirend, den gleichen innern Vorgang. — Das Thier, die Pflanze, die Dinge der unorganischen Welt verstehen wir, sagt er, die exacte Naturwissenschaft an ihre Grenze erinnernd, nur zum Theil, nicht in ihrem individuellen Sein. Nur den Menschen, menschlichen Aeußerungen gegenüber fühlen wir uns als unmittelbar gleich; sie sind uns verständlich (*λογος, λογος, λογος*?)“.

„Die einzelne Aeußerung wird verstanden als Eine Aeußerung des Innern und in der Projection auf das Innere (des Wahrnehmenden); das Innere wird verstanden in dem Beispiel dieser Aeußerung, als eine centrale Kraft, die in sich gleichartig, in jeder ihrer peripherischen Erscheinungen sich darstellt. Das Einzelne wird „verstanden“ in dem Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen. Der Verstehende, weil er ein Ich, eine Totalität in sich ist, wie der, den er zu verstehen hat, ergänzt sich dessen Totalität aus der einzelnen Aeußerung und die einzelne Aeußerung aus dessen Totalität. Das Verstehen ist ebenso synthetisch, wie analytisch, ebenso Induction, wie Deduction“.

„Von dem logischen Mechanismus des Verstehens unterscheidet sich aber der Act des Verständnisses. Dieser erfolgt unter den dargelegten Bedingungen als unmittelbare Intuition, als ein schöpferischer Act, wie der Lichtfunken zwischen den sich nahenden electrophoren Körpern, wie das Empfängniß in der Begattung“. — —

„Aus der Geschichte, auch aus ihr lernen wir Gott verstehen, werden sollen, in ihm nur zuerst sich vollziehn, — er nimmt zweifellos eine historische Erkennbarkeit Jesu als des erlösenden Christus an, der ursprünglich war, was andere erst durch ihn werden sollen.“

¹⁾ Casson, a. a. D. S. 71. — ²⁾ Historik S. 9 ff.

und nur in Gott können wir die Geschichte verstehen. *Deus est principium, medium et finis.* [*Cetera quae dicuntur esse, theophaniae sunt* Scotus Erig. *De divi. nat.* III, 4.]

Damit hat aber die Wissenschaft nichts Anderes gethan, als sich in Einklang ausgesprochen mit dem, was das Christenthum in den heil. Schriften von sich selbst aussagt. Es weiß von einer doppelten Auffassung Christi, der *κατὰ σάρκα* und der *κατὰ πνεῦμα* (2. Cor. 5, 16). Die Jünger wandelten lange mit Jesus, ohne ihn wahrhaft zu erkennen, wenn sie auch durch ihn gekostet waren. Ihre Augen waren noch wie gehalten, bis es wie Schuppen von ihnen fiel; Joh. 6, 68 f. u. 16, 29; Matth. 16, 15—17, bis ihnen der rechte Blick zu Theil ward. Es war aber nicht eine Verflüchtigung des Bildes von Jesu, ein Ueberfliegen desselben um zur Christusidee zu gelangen, sondern in Jesus wurde der Christus, oder Jesus als der Christ erkannt, die Unio des Göttlichen und Menschlichen, das Band beider als in Jesu vorhandene Gegenwart und Wirklichkeit ergriffen.

Nicht auf einmal blieb seinen Jüngern dieser Blick fest und sicher, den der Herr selbst auf eine Offenbarung des Vaters zurückführt Matth. 16, 16. 17. Aber ihn zu haben, bleibt die Aufgabe Joh. 14, 8 ff.; ihn zu erschließen ist der Zweck der Abschiedsreden Jesu, der auch an ihnen erreicht ward Joh. 16, 28—30. Verdunkelte sich ihnen auch nachher bald wieder dieser Blick: es sollte sich doch an ihnen die Verheißung erfüllen, die auch denen, welche durch ihr Wort gläubig werden, gilt. Der heil. Geist, den er sendet, verkläret das Bild des historischen Jesus in ihnen Joh. 16, 14 und macht sowohl die Erkenntniß Jesu wahr, als stetig und fest, verbunden mit dem Bewußtsein, daß in ihm der Friede, daß er in dem Vater und der Vater in ihm sei Joh. 14, 20. 26. 33.

Ueber den Begriff, zu welchem das Wort Wunder gehört.

Von

P. F. z. Solms.

1.

Wenn auch ein Theil der Anhänger der materialistischen Denkungsart noch den Gedanken festhalten mag, daß es einer künftigen Zeit vorbehalten sein könne, die letzten Gründe und Vorgänge bei Entstehung der materiellen Welt zu erforschen, so sind doch die meisten mit den Segnern des Materialismus darin einverstanden, daß die Forschung nach diesen letzten Gründen und Vorgängen niemals gelingen kann. Mit Verzichtleistung auf die Erforschung der letzten Gründe suchen die Anhänger des Materialismus den Grund aller Dinge in der Wirksamkeit der unbewußt schaffenden Natur, wir finden ihn in der schöpferischen Wirksamkeit des allweisen und allmächtigen Gottes. Für jeden aber, der aufgeben hat, an die Möglichkeit der Erforschung der letzten Gründe der Dinge zu glauben, gibt es Wunder, und das sind gerade jene und verborgenen Vorgänge und Beziehungen, auf deren Erforschung man verzichtet hat; sie sind Wunder der unbewußt schaffenden Natur für den Materialisten, wie sie Wunder Gottes sind für den Gegner des Materialismus. Wunder Gottes nennen wir also die Erfolge der Wirksamkeit Gottes, so weit sie uns schlechtthin d. h. nach allen Beziehungen nothwendig verborgene ist.

2.

Unter den Wundern Gottes werden wir zwei Arten unterscheiden müssen, nämlich diejenigen, die sich auf die materielle Natur, und diejenigen, die sich auf den Geist beziehen. Diese Unterscheidung kann allerdings der Materialist nicht gelten lassen, da ihm Geist und Materie in so fern nicht verschieden sind, als er den Geist für eine Funktion der Materie erklärt. Uns aber seit Geist und Materie Wechselbegriffe, d. h. reine Gegensätze. Materie ist, wie wir uns täglich überzeugen müssen, das Verflüchtete, das Abgenutzte, wie es Nothe genannt hat, das abgetragen und weggeworfen wird, wenn es seinen Dienst geleistet hat; Geist ist das Ewige, Ständehaltende und Unvergängliche. Das Materielle ist z. B. in d. thierischen Seele

der bloß organische Trieb, das Bewußtsein als bloße Lebensempfindung, die nur sich selbst sucht und ausschließlich auf sich selbst gerichtet ist, die Negation und der Gegensatz von Vernunft und Freiheit; — das Geistige ist das Bewußtsein als Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, die Macht der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfes, die, wenn normale Entwicklung vorausgesetzt werden könnte, zu Vernünftigkeit und Freiheit und zur Lösung der religiös-sittlichen Aufgabe führen würde. Nach diesem unzweifelhaften Gegensatz von Geist und Materie werden die Wunder Gottes sich nothwendig für uns eintheilen in Wunder für das Geistige und Wunder für das Materielle. Das Wunder Gottes, gerichtet auf die materielle Natur, ist die Schöpfung der Welt, der als zweckvoll gedachten universitas rerum, die Erschaffung aus der primitiven Kreatur oder der anfangslosen reinen Materie¹⁾ nicht weniger als die zahllosen auf einander folgenden Kreaturstufen, von welchen die nachfolgende immer durch die vorhergehende vorbereitet und vermittelt das Werk Gottes ist. In dem Wunder Gottes, sofern es auf die materielle Natur gerichtet ist, schafft Gott unmittelbar. Anders ist es in dem auf das Geistige gerichteten Wunder Gottes. Kreatürlicher Geist ist nicht denkbar ohne die Macht der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfes, dessen Geist er ist. Nur auf moralischem Wege, d. h. durch eigene Selbstbestimmung, kann Geist werden. Wir können uns also nicht denken, daß Gott den kreatürlichen Geist schafft, sondern nur, daß er die Anlage dazu hervorbringt, und daß in Bethätigung dieser Anlage durch das persönliche Geschöpf der kreatürliche Geist wird, der dann *causa sui* und *sui ipsius effectus* ist²⁾.

3.

Wenn solche Erwägungen den Unterschied erkennen lassen, der zwischen dem auf das Materielle und dem auf das Geistige gerichteten Wunder Gottes besteht³⁾, so bleibt es doch noch weit wichtiger, das festzuhalten, worin beide nicht von einander verschieden sind. Sie sind nämlich für uns darin einander gleich, daß sie in ganz gleichem Grade uns verborgen und undurchdringlich sind. Sie sind ja gerade

¹⁾ Richard Rothe, theolog. Ethik. 2. Ausg. §§ 52 ff.

²⁾ Rothe, a. a. O. §§ 33—37. 47.

³⁾ Die Worte materielles Wunder und geistiges Wunder, die sich der Kürze wegen empfehlen könnten, sind zu vermeiden, da bei Gott, dem Urheber des Wunders, alles geistig ist.

die Geheimnisse Gottes, die wir deshalb Wunder Gottes nennen, weil wir erkannt haben, daß wir nothwendigerweise auf ihre Erforschung verzichten mußten. Wollte man meinen, die größten Wunder Gottes, als welche doch wohl die auf das Geistige gerichteten erscheinen könnten, müßten, eben weil sie die größten sind, auch die verborgensten und unerkennbarsten sein, so würde das nur deshalb nicht gesagt werden können, weil in dem, was überhaupt Wunder Gottes ist, alles gleich geheimnißvoll und gleich undurchdringlich ist. Aber gerade das größte Wunder Gottes wird als das am wenigsten verborgene behandelt. Das größte Wunder Gottes ist die Ausrüstung, durch welche Jesus Christus Gott näher gebracht war als die übrige Menschheit, so daß Gott ihm alles geben konnte, was er in religiöser Beziehung für die Menschen hat, und wir nun alles, *πάντα* nach dem Ausdruck des Evangelisten Johannes, was Christus von Gott empfangen hatte, durch ihn erhalten und von ihm nehmen. Daß dies richtig ist und daß wir wirklich in religiöser Beziehung nicht mehr von Gott empfangen können als Christus empfangen hat und uns übermittelt, davon muß in der Erfahrung eines jeden der Geist Gottes unserem Geiste Zeugniß geben, und damit es diesem Zeugniß nicht an der so überaus nothwendigen Bürgschaft, an dem zweifellos und leicht wahrnehmbaren Kennzeichen fehle, finden wir diese Bürgschaft und dieses Kennzeichen in der Nachfolge oder nach dem Ausdruck des Apostels Paulus in der Nachahmung Christi, in dem Halten seines Wortes, wodurch wir erkennen, daß sein Wort nicht von ihm selbst sondern von Gott ist, weshalb denn auch der Glaube an Christus in der fortgesetzten Erneuerung nach Christus besteht. Unter Christen ist es eine ganz unbestrittene und unbestreitbare Thatsache, daß die bestehende moralische Entwicklung der Menschheit nicht die normale, nicht die allein und ausschließlich durch die eigene Macht der Selbstbestimmung zur Vollendung führende, sondern eine abnorme ist, die durch Sünde und Erlösung hindurch der Normalität mehr und mehr genähert werden soll. Auch darüber ist unter Christen kein Streit, daß außer dem Grunde, den Christus gelegt hat, kein anderer gelegt werden kann, daß Christus nicht ein Weg unter mehreren, sondern der Weg, das Leben und die Wahrheit ist, daß also Christus und kein anderer der Erlöser ist, dessen Pakt leicht ist und dessen Nachfolge die Macht der Selbstbestimmung auf den Weg bringt, der zur Vollendung führen kann. Es fehlt also nicht an dem Erkennungszeichen für den Glauben an Christus; es fehlt nicht an der deutlich erkennbaren Grenze, außer-

halb welcher ein eigentlicher Grund, sich Christ zu nennen, nicht mehr zu finden ist; diese Grenze und dieses Erkennungszeichen für den Glauben an Christus besteht eben in der fortgesetzten Erneuerung nach Christus. Wenn aber die moralische Entwicklung der Menschheit nicht die normale, sondern eine durch die Sünde getrübe oder abnorme ist, und wenn Christus der Erlöser von dieser Abnormität ist, so wird doch folgen, daß die moralische d. h. durch eigene Selbstbestimmung erfolgte Entwicklung Christi nicht die abnorme, sondern die normale war, und daß er eben deshalb der Erlöser ist. Christus ist der Erlöser, weil die Macht seiner Selbstbestimmung nicht die abnorme, durch Selbstsucht und Sinnlichkeit getrübe, sondern die normale, die nach dem Willen Gottes für den Menschen bestimmte war. Neben dieser Behauptung steht aber nothwendig die andere nicht minder wichtige: Grund, Ursache und Zusammenhang, durch welche die Macht der Selbstbestimmung Christi nicht die abnorme sondern die normale war, ist Wunder Gottes; Wunder Gottes ist es deshalb, weil es Geheimniß Gottes ist, und Geheimniß Gottes ist es deshalb, weil wir ihm nicht nachspüren können.

4.

Nach solchen Sätzen nimmt der Begriff, zu welchem das Wort Wunder gehört, eine feste Gestalt an. Wunder Gottes ist diejenige Wirkung der schöpferischen Thätigkeit Gottes, die uns nach Grund, Ursache und Zusammenhang schlechthin verborgen ist, möge sie nun in ihrer Richtung auf das Materielle unmittelbar schaffen, oder in ihrer Richtung auf das Geistige die Anlage zu kreatürlichem Geist hervorbringen. Dieser Begriff des Wunders ist ein unabänderlicher, der in keinem Zeitverlauf von seiner Gültigkeit etwas einbüßen kann, weil es sich in dem Begriffe des Wunders nicht von erfahrbaren Dingen, sondern nur von solchen handelt, die dem Menschen dieser Erde nach der Stellung, die er nach göttlicher Ordnung in dem Weltganzen einnimmt, immer verborgen bleiben müssen. Von zwei einander entgegengesetzten Seiten her wird dieser Begriff des Wunders Anfechtung erfahren können, von einer zu weit gehenden und in sofern unberechtigten Kirchlichkeit, und von einer zu weit gehenden und in so fern unberechtigten Wissenschaftlichkeit.

5.

Man könnte, wenn man will, zuvörderst sagen, dieser Begriff des Wunders enthalte nichts Neues. Daß es für den Menschen

schlechthin verborgene Dinge gibt, habe man schon lange gewußt, und auf diese das Wort Wunder anzuwenden, sei ein Raub an einem herkömmlichen, hinreichend bekannten Begriff. Nach diesem herkömmlichen Begriff seien Wunder die in der heiligen Schrift berichteten übernatürlichen Begebenheiten oder auch, nach einem anderen Kirchenglauben, diejenigen Begebenheiten, welche die Kirche für Wunder erkläre. Die Zahl derer, die diesen Einwand erheben möchten, hat sich sehr vermindert. Es hängt nämlich dieser Einwand aufs engste zusammen mit dem, was jetzt der „alte“ Inspirationsbegriff genannt wird, mit der Annahme, daß die heilige Schrift beinahe mechanisch wie unter göttlichem Dictat entstanden sei, so daß sie ihrem ganzen Inhalte nach göttliche Autorität in Anspruch zu nehmen habe, und wenn irgend ein Theil dieses Inhalts aufgegeben werden müsse, auch alles andere nicht mehr gehalten werden könne. Diese Annahme ist aufgegeben und wird in diesem Umfange von keinem unserer öffentlichen Lehrer der Theologie mehr festgehalten. Es wird statt dessen gelehrt, daß die heilige Schrift nicht schlechthin oder beziehungslos Wort Gottes sein kann, daß sie nach einem Ausdruck H. Rothe's das Wort vom Worte Gottes ist, die durch das rein menschliche Bewußtsein solcher Männer, die durch den Geist Gottes getrieben waren, hindurchgegangene Darstellung göttlicher Wahrheit. Die Kritik der heiligen Schrift ist, so weit sie ihre Berechtigung nachweisen kann, bei der Mehrzahl der theologischen Lehrer zur Anerkennung gekommen. Sie ist wie zu erwarten war in eine zerstörende und eine aufbauende Kritik auseinander gegangen, aber die zerstörende ist nur in den wenigsten Fällen, wie bei Strauß und Renan, zur Herrschaft gelangt. Dagegen ist die aufbauende Kritik, die auf dem einen Grunde weiter baut, außer welchem keiner einen anderen Grund legen kann, an die Stelle des alten und ältesten Inspirationsbegriffs entschieden und unabänderlich auch in der Beziehung getreten, daß von nun an Wachsthum und Zunahme des Christenthums im Ganzen nur noch in der von ihr verfolgten Richtung erwartet werden kann. Würdiger als in neuerer Zeit Lehrer dieser Richtung von Christus gesprochen haben, ist von Christus überhaupt nicht gesprochen worden. Darum handelt es sich ja am meisten, daß der Unterschied zwischen Christus und uns auf unangreifbare Weise festgestellt wird, damit endgültig die Gefahr beseitigt sei, daß ein Anderer könne einen Grund legen wollen außer dem einen Grunde der gelegt ist. Diese Gefahr will man vermeiden, indem man an Matth. 1 und Luk. 1 festhält, und es ist ganz richtig, daß

diese Gefahr unbedingt vermieden werden muß. Nur hat sich das gewählte Mittel nicht als standhaltend bewährt. Daß schon Lukas, der ja nur berichten wollte, was ihm erzählt war, und daß der Uebersetzer des Matthäus das Bewußtsein gehabt hätten, für spätere Zeit einer solchen Gefahr entgentreten zu wollen, ist nicht anzunehmen; sie wollten für Christus nur eine Verherrlichung, die ja an sich nicht neu war. Später aber hielt man es für sicher, die Gefahr, daß ein Anderer möge einen anderen Grund legen wollen, dadurch zu beseitigen, daß man den Unterschied zwischen Christus und uns nach Matth. 1 und Luk 1 in dem Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Geburt festsetzte. Man fand nämlich beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments die wahre und unvergängliche Verkündigung, daß Christus der Sohn Gottes ist, und glaubte, was Sohn Gottes sei und bedeute nach Matth. 1 und Luk. 1 erklären zu müssen. Diese Erklärung hat sich als trügerisch erwiesen, weil sie Matthäus, Lukas, Jakobus, Johannes und besonders den frühesten und wichtigsten Zeugen, den Apostel Paulus, gegen sich hat. Es ist nämlich schon deshalb unbedingt nothwendig, zwischen Matthäus und einem Uebersetzer des Matthäus zu unterscheiden, weil wir vor die Wahl gestellt sind zwischen zwei einander aufhebenden Stellen. Die Wahl kann nicht schwer fallen, weil in der einen Christus spricht in seinen höchsten und unentbehrlichsten Worten. Matth. 5, 9 preist er die Friedfertigen selig, weil sie Söhne Gottes heißen sollen¹⁾; Matth. 5, 44 f. und eben so Luk. 6, 35 faßt er das Gebot der Liebe, das er wie kein Anderer gegeben hat, in unvergänglichen Worten zusammen, mit dem Zusatz: „auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters in den Himmeln. Damit hat Christus gesagt, wie er die Worte Sohn Gottes erklärt und ableitet, und wer sich auf diese Erklärung beruft, braucht wohl nichts anderes. Wenn Christus von seinen Nachfolgern fordert, daß sie Söhne Gottes werden sollen, so haben wir gar nicht mehr die Möglichkeit, für ihn selbst den Namen Sohn Gottes aus Matth. 1 und Luk. 1 abzuleiten. Dem Namen Sohn Gottes, den Christus nicht zurückwies, würden wir gar nicht begegnen, wenn nicht der Orientale recht gut gewußt hätte, daß die Uebereinstimmung und Gleichmäßigkeit des Einen mit dem Anderen, das Bestimmte des Einen durch den Anderen, sich nicht kürzer und nicht besser ausdrücken läßt, als mit dem Worte Sohn oder

¹⁾ Jahrbücher für Deutsche Theologie 1874, S. 467 ff.

Kind. Darum ist auch hier gar kein Unterschied zwischen den Worten Söhne und Kinder, und das aramäische Wort, das Christus gebraucht haben wird, bedeutet Sohn und Kind. Jakobus spricht von vielen Söhnen Gottes, die der Anführer ihrer Seligkeit zur Herrlichkeit führe; Johannes macht keinen Unterschied zwischen Söhnen und Kindern, und vor allen hat der Apostel Paulus besonders in den Briefen an die Römer und an die Galater in demselben Zusammenhang, ja in demselben Sage die Worte Söhne Gottes und Kinder Gottes abwechselnd und somit gleichbedeutend gebraucht. Einer Ableitung aus Matth. 1 und Luk. 1 hat er sogar direct widersprochen. Johannes aber, als hätte er unser Mißverständniß vorausgesehen, kann in seinem Briefe nicht oft genug wiederholen, was es heißt, Sohn oder Kind Gottes oder aus Gott geboren sein ¹⁾. Wir werden uns mehr und mehr gewöhnen müssen, einen ganz anderen Unterschied zwischen Christus und uns aufzusuchen. Die Arbeit des Suchens ist aber leicht, Suchen und Finden fällt hier zusammen. Selbstverständlich werden wir nur nach einem solchen Unterschiede fragen dürfen, der ein für alle Zeiten bleibender ist. Der für alle Zeiten bleibende Unterschied zwischen Jesus als dem Christ und uns ist aber der, daß Gott ihm als dem Ersten Alles gegeben hat, was der Mensch für ein unausgesetzt durch Gott bestimmtes Leben von Gott nehmen und so-

¹⁾ Es ist nicht leicht zu verstehen, daß Rothe, theologische Ethik 2. Ausg. S. 533 und wie ich eben sehe auch Saß, Jahrbücher für Deutsche Theologie 1873. S. 316 zur Unterstützung der entgegengesetzten Ansicht sich auf Joh. 1, 13 berufen. Die, denen Christus Macht gab, Gottes Kinder zu werden, die nicht von dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind, sind doch wir, es sind dieselben, die nach Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35. Röm. 8, 14. Gal. 3, 26. 4, 6 Söhne Gottes, *υιοι θεου*. werden sollen, und wenn sie nach Joh. 1, 13, Kinder Gottes sind und nach Matth. 5, 45, Söhne Gottes werden sollen, obgleich bei ihnen der Wille des Mannes nicht ausgeschlossen war, so wird man doch nicht gerade hieraus argumentiren können, daß er bei Christus ausgeschlossen sein mußte. Diese Stelle beweist gerade wie wenige andere, daß bei der *υιοθεσία*, der Sohnschaft, die der Apostel Paulus als das zu Erstrebende uns vorhält, von dem *δικηνα ἀρδρας* weder affirmativ, noch negativ, sondern gar nicht die Rede war; sie beweist, daß die Sohnschaft dem, der sie in Wirklichkeit allein hatte, allerdings durch ein Wunder, d. h. durch eine uns schlechthin unergründliche und deshalb auch gar nicht zu erzählende Wirkung Gottes gegeben war, und daß dieselbe *υιοθεσία*, die aber für uns die Kindschaft bedeutet, durch ein eben solches Wunder von Gott, von oben herab, aus dem Geiste, uns gegeben wird. Die Unerzählbarkeit des Wunders von dem Geborensein aus dem Geiste hat Johannes treffend durch das Gleichniß 3, 8 beschrieben.

mit erreichen kann, und daß wir immer nur als die Zweiten zwar nicht das Ganze, aber doch einen Theil davon nach dem Maß eines jeden von Christus nehmen können, wenn wir bereit sind, es zugleich von Gott zu nehmen. Daß dem so ist, hat Christus gewußt, gesagt und bewiesen; wir aber erfahren es, und da Erfahrung nicht allein zum Glauben, d. h. zum religiösen Erkennen, sondern bei richtigem Beobachten und richtigem Reflectiren auch zu wahrem Wissen führt, so wissen wir auch das Alles, zum Theil aus richtiger Kenntniß der vorchristlichen und nachchristlichen Geschichte, zum Theil auch aus richtiger Physiologie und Psychologie. Denn wirkliches Christenthum und wahres aus richtigem Beobachten und richtigem Reflectiren hergeleitetes Wissen sind niemals gegen einander, und nichts wird jemals für richtig denkendes Erkennen unzweifelhafter sein, als daß wir für religiös-sittliches Leben mehr nicht empfangen können, als Christus von Gott empfangen hat. In dem Glauben oder dem religiösen Erkennen wird die Correctur für das denkende Erkennen überhaupt nicht leicht zu finden sein, weil zwar das Richtige in dem Einen sich auch auf das Andere überträgt, aber auch die Fehler des Einen auf das Andere einwirken. Auch der Glaube bedarf eines unwandelbaren Erkennungszeichens, einer festen Bürgschaft, und er findet sie in der ganz zweifellosen Gewißheit, daß nur bei fortgesetzter Erneuerung nach Christus der Geist Gottes unserem Geiste Zeugniß gibt, daß wir Gottes Kinder sind.

6.

Ein anderer Einwand gegen den aufgestellten Begriff des Wunders könnte von entgegengesetzter Seite her, von Seiten der Wissenschaftlichkeit erhoben werden. Man könnte sagen, wenn das Merkmal des Wunders in dem liegen sollte, was dem Menschen schlechthin verborgen sei, so könne es gar kein Wunder geben. Denn eine Grenze für das dem Menschen Erforschliche und Erkennbare lasse sich gar nicht ziehen, und was heute unerforschlich scheine, weil es gerade jetzt wirklich unerforschlich sei, könne, wenn auch nicht morgen, so doch in Zukunft erforscht werden. Aber es handelt sich nicht um das allerdings ganz unmögliche und verkehrte Unternehmen, für die menschliche Forschung im Einzelnen und in jeder ihrer besonderen Aufgaben eine Grenze auszuzeichnen. Es ist die Rede von der schon im Eingange erwähnten Unmöglichkeit, die letzten Gründe und Beziehungen der Dinge zu erkennen, eine Unmöglichkeit, die beinahe jeder zugibt, und

die auch den Materialisten zwingt, Wunder der unbewußt schaffenden Natur oder der auf irgend eine Weise erfolgten Zusammenführung von Atomen und Molekülen anzunehmen, welcher er als letztes Produkt den Geist zuschreibt. Es ist dieselbe Unmöglichkeit, deren Nachweis das Charakteristische in der Kantischen Philosophie und zu ihrer Zeit in der Philosophie des Sokrates und Platon denen gegenüber, die man damals die Sophisten nannte, ausgemacht hat, und es bleibt dieselbe Unmöglichkeit, die auch in alle Zukunft von den schärfsten Denkern und den größten Entdeckern am deutlichsten erkannt werden wird. Es kommt also gar nicht auf ein Zugeständniß dessen an, was schon zugestanden ist, sondern darauf, ob man es für gerathen hält, das, was dem Menschen nach der Stellung, die er nun einmal in dem Weltganzen einnimmt, schlechthin und nicht bloß beziehungsweise verborgen ist, Wunder zu nennen. Denn dieses Verborgene ist ein so unaufhörlich wirksamer Faktor in dem Leben eines Jeden, daß es nicht zu frühe erscheinen kann, ihm einen bestimmten Namen zu geben.

7.

Will man nun den aufgestellten Begriff des Wunders mit dem Herkömmlichen vergleichen, so zeigt sich, daß der hier aufgestellte zu dem herkömmlichen ganz in demselben Verhältniß steht, in welchem die Ableitung der Worte Sohn Gottes aus den Worten Christi: Matth. 5, 9. Luk. 6, 35 und den übrigen entscheidenden Stellen, besonders in den Briefen des Apostels Paulus zu der Ableitung derselben Worte aus Matth. 1 und Luk. 1 steht. Nach der zuerst genannten Ableitung ist Christus der Sohn Gottes, weil nur er ausschließlich durch den Vater und immer durch den Vater bestimmt und deshalb eins mit Gott ist, und weil er (nach Johannes) Alles, was Gott ihm gegeben hat, den Seinen gibt, so daß sie mit ihm und Gott eins sein sollen wie er mit Gott eins ist. Er fordert von den Seinen, daß sie Söhne Gottes werden sollen, aber die Seinen nennen mit Recht nur ihn den Sohn, sich selbst aber mit einem in dieser Beziehung gleichgeltenden Ausdruck die Kinder Gottes, womit gesagt ist, daß sie gar nicht glauben, Söhne Gottes werden zu können, die immer und ausschließlich durch Gott bestimmt sein könnten. Mehr hat Christus nicht über sich gesagt, alles Andere ist verborgen. Was der Christ noch hinzufügen kann, daß die Macht der Selbstbestimmung durch Selbstsucht und Sinnlichkeit getrübt und deshalb die moralische Entwicklung abnorm ist und durch die Erlösung der Normalität nur

genähert werden soll, daß sie allein bei Christus durch die Sünde nicht getrübt und deshalb normal war, weshalb er der zweite Adam oder der Mensch nach dem Willen Gottes in religiös-sittlicher Vollendung genannt werden kann, das ist doch eigentlich nur Beschreibung der Thatfache, ihre Erklärung ist es nicht. Auch das ist keine Erklärung, daß Gott das Letzte und Höchste, was er in religiöser Beziehung für den Menschen hat, doch nur Einem geben konnte, von dem es alle Anderen nehmen können, vorausgesetzt, daß sie es zugleich von Gott nehmen wollen. Denn daß überhaupt Gott gibt und die Menschen nehmen, das bleibt das Verborgene, das bleibt das Wunder. Nach der anderen Ableitung der Worte Sohn Gottes, nicht aus den Worten Christi und des Apostels Paulus, sondern aus Matth. 1 und Luk. 1 erhalten wir etwas ganz anderes. Da ist Christus der Sohn Gottes vermöge eines äußerlichen, beinahe körperlichen Ereignisses, das der Mensch sehen, zum Theil begreifen, gewissermaßen betasten, vor allem aber weiter erzählen kann. Das ist nun überhaupt das Verhältniß zwischen dem hier aufgestellten und dem herkömmlichen Wunderbegriff. Auf der einen Seite das verborgene unsagbare Wunder, die fortgesetzte schöpferische Thätigkeit Gottes, die täglich unser Leben beherrscht und stündlich in unser Denken eingreift; auf der anderen Seite äußerliche Ereignisse und Begebenheiten, wie Verwandlungen oder heutzutage Wirkungen von Bildern und Quellen, die den Eindruck von menschlichen Wundern machen, weil sie erst Wunder werden, wenn man sie dem glaubt, der sie uns wiedererzählt, und die neben dem verborgenen unsagbaren Wunder Gottes sich matt, fahl und irdisch ausnehmen. Zwischen beiden Begriffen des Wunders hat man zu wählen, beiden kann man nicht anhängen. Wer aber annimmt, daß die Worte Sohn Gottes nach den Worten Christi Matth. 5, 9. 45, Luk. 6, 35 und den entscheidenden Stellen, besonders in den Briefen an die Römer und an die Galater und des ersten Briefes des Johannes zu erklären sind, der wird wohl der Behauptung, daß das Wort Wunder zu dem hier aufgestellten Begriffe gehört, weiter nachdenken; wer dagegen vorzieht, die Bedeutung der Worte Sohn Gottes aus Matth. 1 und Luk. 1 abzuleiten, für den kann der hier aufgestellte Begriff etwas Anziehendes nicht haben.

Zur Authentie, Chronologie und Commentirung zweier Briefe William Tyndale's.

Von

Dr. Nöldchen,

Prof. am I. Domgymnasium in Magdeburg.

Für der Martyrolog hat uns zwei Briefe William Tyndale's aufbewahrt, die hier zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht werden sollen. Der Polemiker, Bibellübersetzer und Märtyrer, der seine scharfe Feder nicht zum geringsten Theile auf deutschem Boden gerührt und deutsche Pressen beschäftigt hat, verdient auch bei uns bekannt zu sein. Er gehört zu den Männern, die unter sehr ungünstigen Umständen das Reformationswerk mit erleuchtetem Eifer gefördert und den trübselig bunten Geschichten der Erneuerungsgedanken in England einen Sauerteig evangelischer Freiheit und christlicher Lauterkeit beigemischt haben. Ist die allgemeine Geschichte der kirchlichen Umwälzungen unter dem achten Heinrich nur zu sehr verdienstermaßen in üblen Geruch gekommen, in dem persönlichen Ringen dieses und ähnlicher Männer ist der Duft einer Frische, die ihn den besten Namen der Mitarbeiter Luthers anreicht. Und wenn er sich in einem Punkte namhaft von ihm unterscheidet, so ist das doch die Achillesferse des edlen Kämpfers von Wittenberg, seine harte Ausschließlichkeit in Bezug auf die Abendmahlslehre. Ohne Zweifel geringer als der Riesenstreiter Luther ist er in diesem Punkte ihm selbst überlegen zu nennen; denn die Unionsidee, vor andern geschickt, altes Unrecht auszugleichen, das die zwei schwesterlichen Kirchen mit einander in Hader getrieben, findet in ihm einen ebenso starken wie weit aussehenden Vorkämpfer. Als Polemiker hat er für sie gestritten und kriegend um des Friedens willen hat er seine Seufzer nach Frieden auch in Briefe gegossen, die er an Herzensfreunde gerichtet.

Freilich kann es zweifelhaft sein, ob eine Geschichte Tyndale's die von seinen Arbeiten eine lückenlose Anschauung gewährte, im Schooße der Zukunft liegt oder ob es bei dem ebenso resignierenden wie panegyrischen Wort sein Bewenden haben wird: His history is lost in his work, his epitaph is the Reformation. Etwas Voreiliges dürfte indessen heute noch in jenem Verzicht liegen; denn um von England zu geschweigen, ehe nicht die Archive von Köln, Hamburg, Marburg und Antwerpen und selbst deren einläßlichere Stadtgeschichten genauester

Prüfung unterworfen sind, ehe nicht combinatorische Sorgfalt sich namentlich an Tyndale's Streitschriften erschöpft hat, die reich sind an Zeitbezügeln, ehe nicht auch die Daten von Fox einläßlich an dem Detail der Zeitgeschichte theils geprüft, theils durch dasselbe erläutert sind, eher wird man eben nicht verzichten dürfen. Wer zweifelte daran, daß ein Leben Latimers sich noch herstellen lasse? und doch gehört es bisher zu denjenigen Aufgaben, die diesseit wie jenseit des Canals noch des Vollzugs gewärtig sind.

Zu den nöthigsten wie freilich auch nicht zu den leichtesten Vorarbeiten gehört die Herstellung chronologisch verlässlicher Daten. Hierzu, womit die Erörterung der Authentie seiner Schriftwerke und Briefschaften, sowie deren sachliche Commentierung zusammenhängt, will das Folgende einen Beitrag liefern. Auch in England, so viel mir ersichtlich, ist diesen Fragen noch nirgend, zumal in Bezug auf die Briefe, eine genügende Erörterung zu Theil geworden.

Die oben bezeichneten Briefe, deren ersten wir nun analysiren, sind vereinzelte Ueberbleibsel von Tyndale's Briefstellerei, ohne sehr namhaften Lehrgehalt, Herzensergüsse an einen erprobten Getreuen einen edlen Timotheus, dem Tyndale keinen zweiten von gleicher Bewährung zur Seite weiß, „nicht den tausendsten Theil so wegen seiner Gaben und Wissenschaft, als weil er niedrig sich achtet und wie am Boden einherkriecht, immer an den Heilsgrund sich klammernd, weil er wandelt in dem, was das Gewissen verspüren kann, nicht in Speculationen des Kopfes, in Furcht und nicht im Erklären, in gewissen nothwendigen Dingen, nicht in Geheimnißdeutungen, in Sachen, die nicht helfen, noch hindern, in Eintracht und nicht in Aufruhr.“ Diesem Treuen gegenüber macht sich eine mehr fast väterliche denn brüderliche Innigkeit¹⁾ kund in den Mahnungen: „Mein theurer Bruder Jacob, vermeide die hohen Fragen, die über gemeines Verständniß sind. Stelle das Gesetz ins Licht, öffne den Schleier Moses, alles Fleisch zu verdammen; streiche dann nicht minder heraus das Erbarmen unseres Heilandes Jesus und laß verwundete Gewissen trinken seine Lebenswasser. Jede Lehre dagegen, die Nebel gießt über dies beides, bekämpfe sie mit ganzer Gewalt. Mit der Lehre von der leiblichen Gegenwart zumal befaße dich so wenig als möglich. Barnes wird dir scharf entgegen sein, die Sachsen sind

¹⁾ In der S. 632 citirten Schrift über das Purgatorium spricht Frith über seine große Jugend. Ueber seine Jugendgeschichte s. Russel, *The works of Tyndale and Frith*, III, p. 73. und Fox, *Acts and Monuments*, II, 303.

dir entgegen, ob standhafter, ob hartnäckigermassen, das sei Gott überlassen.“ In diesem Zusammenhang kommt er auf ein Gerücht, das ihm in Antwerpen zu Ohren kam, daß Philipp Melanchthon jetzt beim französischen König sei. „Hier in Antwerpen sind Leute, die versichern, ihn gesehen zu haben wie er in Paris eintritt mit 150 Reitern; nehmen nun die Franzosen das Wort an, so wird er die leibliche Gegenwart ihrer Kirche einpflanzen.“ Seine practische Stellung zu dieser Lehrfrage legt er im Folgenden dar: „In Antwerpen will George Day darüber schreiben, ich habe es ihm aber bis jetzt noch ausgeredet; er würde sehr viel Gründe zusammenstellen und damit sehr wenig nützen. Meine Absicht ist, nichts darüber zu schreiben, bis wir hören, wie es dir gegangen ist. Gepredigt will ich stets wissen des Mahles rechten Gebrauch, das Uebrige bleibe dahingestellt, bis die Parteien sich in Muth berathen haben.“ Fragt man Frith in England danach, zeige er dann auf die Schriftstellen und lasse sie dann reden, was sie wollen. Zur Verträglichkeit sei aller Anlaß: „denn zu glauben, daß Gott überall ist, kann dem nicht anstößig sein, der Gott doch nur in einer Weise, nämlich im Geist und in der Wahrheit, dienen will, und glauben, daß des Herrn Leib überall sei, — obgleich es unbeweisbar — kann doch Niemand ärgern, der dem Herrn stets nur so dient, wie der Glaube an sein Wort es heißt.“

Er kommt auch auf die Lage in England. „Mir hat lange gehaht, Gott werde einen Schwindel senden in das Haupt des Clerus von England, ihn zu fangen im eigenen Wurm; ich bin überzeugt, er ist da. Ich rieche schon den Duf eines Anschlags, der ihnen wenig Vortheil verheißt, denn er kommt nicht aus reinem Herzen und aus der Liebe zur Wahrheit, sondern um sich selber zu rächen, das Fleisch der Hure zu essen und das Mark ihrer Knochen zu saugen.“ Er gibt dann Frith Anweisung, wie er sich dem gegenüber verhalten soll. An dem Felsen der Gotteshülfe solle er sich festhalten; rufe ihn dann Gott der Herr, dann solle er die Klugheit brauchen, so weit sie zu Gottes Ehre hilft. „Weigere dich dann nicht, aber immerfort treibe das ein: die Bibel muß hinein in die Mutterzunge und Gelehrsamkeit in die Hochschulen“. Fordert man aber von dir, was der Ehre des Herrn entgegenläuft, dann stehe unbeweglich und laß dich nicht berücken, wenn sie sagen: Es gibt keinen andern Weg, die Wahrheit herrschend zu machen.“

Wegen den Schluß des Briefes findet sich ein Blick auf seine Hauptarbeit, die Uebersetzung der Schrift. „Ich nehme Gott zum

Zeugen, an dessen Tage wir erscheinen sollen vor unserem Herrn Jesus, daß ich nie eine Silbe des Gotteswortes gegen mein Gewissen geändert, noch es zu thun gesonnen bin für alle Schätze der Erde. Ja, ich nehme Gott zum Zeugen, daß ich dabei für mich selbst nichts begehre als das, ohne welches ich nicht im Stande wäre, seine Gebote zu halten.“ Auch die Frage nach dem Purgatorium wird hier noch angeregt; werde Frith hiermit bedrängt, so gelte es auch da: stets die Schrift. Die römische Auslegung sei stets frei zu bekämpfen, der Erörterung nie auszuweichen. Nach einer Erwähnung John Tisens, eines Beamten des Bischofs von London, der eben in Antwerpen gesehen worden sei, schließt der Brief mit herzlichem Segenswunsch: „Der mächtige Gott Jacobs sei mit dir und gebe dir die Gnade Josephs; der Geist und die Weisheit des Stephanus sei bei dir in Herz und Mund und lehre deine Lippen reden. Er ist unser Gott, wenn wir an uns selber verzagen und ganz auf ihn trauen; sein ist die Ehre. Amen! Ich hoffe, unsere Erlösung ist nahe.“

Die Authentie dieses Briefes, wie sehr auch die Verlässlichkeit Foxens sonst, zum Theil übertrieben, bemängelt ist, ist vollkommen gesichert. Gründe der inneren Kritik stimmen hier aufs genaueste mit zwei unverwerflichen streng gleichzeitigen Zeugnissen. Nicht nur ist die Sprache überhaupt die eines geistvollen englischen Reformers dieser Tage, nicht nur athmet das Ganze das concreteste geschichtliche Leben, nicht nur ist der Antwerpener Aufenthalt eins der ganz gesicherten Daten von Tyndale's vielfach dunkeltem Lebenslauf, nicht nur redet zu uns ein verleumdeter Uebersetzer der Schrift, auch die sonstige Färbung des Einzelnen ist genau so nüanciert, daß es sich auf das sicherste hineinschickt, sei es in die anderweitig bezeugten Lebensumstände Tyndale's, sei es in den Gesamtcharacter und die bekannten Entwicklungsstadien seiner unangezweiften Streitschriften. Wenn Tyndale hier anrath, sich an die Schriftstellen zu heften, sei es in der Frage vom Abendmahl, sei es in der vom Fegfeuer, so muß das freilich dem allgemeinsten Princip seiner Richtung, dem „formalen Princip“ der Reformation, gemäß scheinen. Aber die Besonderheit des Ausdrucks gemahnt doch auch unmittelbar an das eigene Verfahren des Mannes, das er einst gegen Freunde Roms in Sodbury inne gehalten; im Hause von Sir John Walsh wars, wo er jenes „Fingerheften auf die Schriftstellen“ betrieben hatte. Die „Velehrsamkeit auf den Hochschulen“, wie sie der Brief fordert, erinnert an den jüngeren Tyndale, der dem Bischof Tunstall eine Uebersetzung

aus Isocrates darbringt, zu geschweigen hier der Beweise seiner eigenen humanistischen Bildung, wie sie die Streitschriften in Hülle und Fülle darbieten. — In der Frage des heiligen Mahls hat Tyndale sich ausführlich vernehmen lassen, — später, wie von selbst einleuchtet, wenn die Echtheit des Briefes sich über allen Zweifel hinaus- rückt. Daß hier die Sympathien Tyndale's nicht auf Seiten strengen Lutherthums sind, ist bei aller Trenn- des vertraulichen Schreibens aus diesem klar. In der späteren Abhandlung ¹⁾ gelangt dies zu energischem Ausdruck. Wenn sich die Gegner hinter der Allmacht Gottes verschanzen und sagen: „Christus, wie er Gott selber, hat auch Macht zu bewerkstelligen, daß sein Leib überall sei“, so hält ihnen die Abhandlung einen Begriff der Allmacht entgegen, der, wenigstens in den Grundzügen die Wahrheit drastisch vertretend, den Gegnern einen vielgebrauchten, aber hinfälligen Beweis hinwegzieht. „Die Allmacht Gottes besteht nicht darin“, sagt sie, „daß er im Stande wäre, Alles zu thun, was unsere närrischen Einbildungen uns vorspiegeln, sondern das heißt's: Gott ist allmächtig, daß alle Gewalt sein ist und daß alle Gewalt von ihm her stammt, daß er Alles thut, was er will, und Alles aus nichts gemacht hat, daß er alles thun kann was nicht mit der Wahrheit streitet, die er selber, der Herr, in seine Geschöpfe gepflanzt hat, daß er thun kann, was allen Geschöpfen unthunlich ist; aus diesen Gründen heißt er der allmächtige Gott. Aber weil lärmend zu hadern über solche Möglichkeit und Unmöglichkeit die Lust der Sophisten ist und das Begehren des Teufels, unser Taufbekenntniß zu ersticken und das Bild Christi in unseren Herzen zu verwischen, und jener Hader eine Schraube ohne Ende, darum halte ich's für nichtsnutzig, in dem Hader weiter zu waten und denen, die keifen wollen, die Gelegenheit dazu zu verschaffen. Jene Gegenwart darf man verneinen, bis die Bejahung bewiesen ist.“ Das ist denn freilich stärker geredet als in dem — früheren — Briefe, eine Verschiedenheit immerhin, für die wir aber nicht einmal das spätere Datum der Abhandlung, sondern eben nur die „Abhandlung“ ansprechen. Und wenn es denn doch noch so scheinen könnte, als sei mehr gerechtes Verständniß für den echten mystischen Kern der Lutherlehre in dem Briefe, als in dem citierten Abschnitte, so wird auch diese Ungleichheit

¹⁾ A fruitful and godly treatise expressing the right institution and usage of the sacrament of baptism and the sacrament of the body and blood of our saviour Jesus Christ. Walter, Doctrinal treatises, p. 366 ff. Walter's Zeitangabe: später als April 1533 wird im Ganzen für richtig gelten können.

wieder aufgehoben, wenn wir den Schlüssel auf die begleitenden Erörterungen heften, die — in der abtöndelnden Schrift — über die Nüchternheit des „Bedeutens“ in sämmtlicher Weise hinausheben. Nachdem er den Ausdruck „Verwandlung“ vermöge geschichtlichen Fehlgriiffs, aber sicher nicht Zwinglischer Tendenz schon den „old doctors“ zugesprochen, — während er diesen dem unversänglichen Ausdruck erst in Folge der Verweltlichung der Kirche grobsinnlich und weltlich mißdeutet denkt — legt er seine eigene Anschauung in folgenden Worten dar: „Brot und Wein sind zuerst nur Brot und Wein, bis die Bundesworte über ihnen gebrochen sind; danach hören sie auf, irgend Brot und Wein zu sein für die Herzen der wahren Gläubigen; denn das Herz, nachdem jene Worte einmal verlautet sind, denkt nur noch an den Bund, geschlossen durch Leib und Blut Jesu Christi, und ißt und trinkt mittelst Glaubens Christi Leib und Blut, obgleich Augen und andere Sinne nichts wahrnehmen als Brot und Wein, gleichsam wie ein Mann etwa sucht nach einem Text in der Bibel und sieht da Papier und Schwärze und die Gestalten der Buchstaben und doch sein Herz denkt nichts Anderes als an Wort und Sinn seines Textes.“ Diese psychologische Weise reicht auch nicht — wie ja eben der Brief selber nicht — hinan an den massiveren Ausdruck lutherischer Doomatik; das conciliatorische Augenmerk wird man hier wie im Brief nicht vermissen.

Ergibt sich aus diesen inneren Argumenten nichts gegen, Alles für die Echtheit, so hat der Brief außer Foxens Gewähr auch noch die Bezeugung More's und selbst die andere John Frith's. Doch wenden wir uns zunächst, einem methodischen Vortheil gehorchend, zu der chronologischen Frage, um bei deren Erörterung auf die äußere Bezeugung zurückzukommen.

Frith war nach England gegangen, nachdem er kurz zuvor in Amsterdam thätig gewesen; ein Liebeswerk war es, das er dort Tyndale erwiesen. Aber wie die Gründe seiner Rückkehr in die Heimath bis jetzt keineswegs klar oder gar vollständig genug vorliegen¹⁾, so würde deren Zeitbestimmung eine eigene Untersuchung fordern; ein beweisloses Resultat wäre hier für uns werthlos. Für das Datum seines Todes hingegen scheint sehr reichlich gesorgt zu sein.

¹⁾ In verschiedene Gründe theilen sich Walter, *Doctrinal treatises*, p. LIII, Russel, *The works of William Tyndale and John Frith*, III, p. 75, John Foxe, *Ecclesiastical History* (II Vol.) containing the Acts and Monuments of Martyrs, p. 304.

Godwin, v. Gumpach, Seckendorf, die *actiones et monumenta martyrum*¹⁾ versprechen uns, hierfür einzustehen. Aber freilich diese Fülle ist zugleich eine Fülle von Widerspruch. Sie stimmen überein im Monatstag, sie widersprechen sich einander in der Jahreszahl. Hier hilft denn wieder kein Anderer als der alte, oft gehudelte For. In einem jener Lichtblicke minutiös treuer Kunde, die ihm nicht selten eigen sind, sagt er aus, daß Frith an einem zwanzigsten Juni verurtheilt²⁾ sei und daß dieser Tag ein Freitag war. Dies entscheidet für 1533. In dieses Jahr — oder ins Vorjahr — sehen wir uns also gewiesen unter der einen Voraussetzung, daß Frith in England nicht lange unbehelligt geblieben ist. Haben wir so weit festen Fuß, so ist der Weg zu genauerer Entscheidung gebahnt, selbst so, daß wir danach jener Hypothese entrathen können. Dient uns doch selbst die Ermittlung von Friths Todesjahr nur dazu, um in More's Briefen den Ort zu finden, der eine wenigstens fast präcise Bestimmung unseres Briefes ermöglicht. Die volle Genauigkeit werden wir dann durch Friths eigenes, wenn auch an sich nicht ganz vollständiges Zeugniß erreichen können.

Also More's Briefe aus den Jahren 1532 und 1533 würden hier in Betracht kommen. Freilich, um nicht schlimmstenfalls Dunkles durch Dunkleres zu erleuchten, dürfen wir die Mühe nicht abweisen, die Briefe selbst auf ihre eigene Datierung anzusehen.

Ein Brief, einem dieser Jahre auf alle Fälle sich zuweisend, enthält nun eine ausdrückliche, ganz unmißverständliche Beziehung auf das Schreiben Tyndale's. Er ist das oben in Aussicht genommene äußere Zeugniß der Authentie, er bezeugt zugleich abschließend, so viel von ihm zu erwarten, wer unter „Jacob“ zu denken sei³⁾. Neulich habe es geheißen, schreibt More zunächst an Erasmus, R.

1) Franc. Godwin, *rerum Anglicarum Henrico VIII., Eduardo VI, et Maria regnantibus annales*. p. 55. J. v. Gumpach, *Geschichte der Trennung der englischen Kirche von Rom*, S. 78, vgl. 171. Seckendorf, *historiae Lutheranismi*, III, 7, § 25, p. 68. *Actiones et monumenta martyrum* p. 62. Godwin, Gumpach: 1534. Seckendorf u. Act. 1533.

2) Die Angabe Burnets (Deutsch Braunschweig, 1765 I, 144) daß Frith im Mai 1533 gefangen gesetzt worden, ist vollkommen hinfällig. Er war bereits Ende December 1532 gefangen. Als Todestag Friths gibt For a. a. O. 309 a. den 4. Juli 1533. *Alter und neuer Kalender*, Magdeb. 1800. — Vom Freitag dem 20. Juni spricht For 308. b.

3) Erasmi *epistolae*, Basil. 1538, fol. 1076. Nur diese Ausgabe stand mir zur Verfügung, sie genügt auch für diesen Zweck vollkommen.

und Melancthon seien in England. Es sei dummes Gerede gewesen; der König sei nicht milder, er sei strenger als die Bischöfe. Und dies bringt ihn auf unsern Brief: Tyndale, „überall und nirgend im Ausland“, habe deutlich geschrieben, daß Melancthon in Paris eingeritten; es folgt dann genau die Erwähnung jener Combination Tyndale's, die dies angebliche Factum mit den muthmaßlichen Geschieden der Abendmahlslehre zusammenschließt.

Erledigen wir hier, was über den Pseudonymus „Jacob“ zu sagen ist. Der verhaftete Frith — das ist sicher — hat im Kerker mit dem Kanzler zu thun. Durch einen Vertrauensbruch seitens eines falschen Freundes ist More in den Besitz eines Manuscripts gelangt, in dem, wie später zu erörtern, für vertrauliche Zwecke Frith die Abendmahlsfrage besprochen hatte. Angesichts jenes Briefes More's ergibt sich auch ohne besonderes Zeugniß die der Gewißheit nahe Wahrscheinlichkeit, daß More in ähnlicher Weise zur Einsicht unseres Schreibens gelangt ist. Kommt dazu noch ein Zeugniß Frith's selber über den Empfang unseres Briefes, das seinerseits wenigstens bei nahe jeden Gedanken an Verwechslung ausschließt, so ist der Adressat ermittelt: Jacob ist eben John Frith; Fox ist auch hier gerechtfertigt. Die Pseudonymität im Allgemeinen ist durch die Gewohnheit von Gleichzeitigen, die Frith analog gefährdet waren, ausreichend verständlich. Raum ersprießlich wären Vermuthungen über den Grund der Fiction gerade „Jacobs“¹⁾.

Rudhart²⁾ nun hat jenen Brief More's 1532 anberaumt, schwertlich mit irgend gutem Grund. Das Schreiben More's enthält nämlich eine Mittheilung über Crammer als den nunmehrigen Erzbischof. Auf seinem Landsitze in Chesham erzählt er dem Gelehrten in Freiburg, wie der neue präsul dieselbe Liebe gegen ihn — Erasmus — zur Schau trage wie der verstorbene Warham. Danach folgt ein Rückblick auf Warhams unvergleichliche Freundschaft für Erasmus' literarischen Genius und, was chronologisch nicht werthlos, eine Nachricht über Warhams Nachlaß: er sei arm gestorben, doch so, daß Schulden und Begräbniß hätten bezahlt werden können.

¹⁾ Auch die Erwähnung des Purgatoriums weist auf eine Schrift Frith's rückwärts, die dieser über diesen Gegenstand im Jahre 1531 hatte ausgehen lassen. Russel, *The Works of the English Reformers Tyndale and Frith*, III, 87, woselbst diese Schrift Frith's sich gedruckt findet.

²⁾ Thomas Morus, erste Ausgabe, S. 331 ff.

Von Tunstall, seit er in Durham¹⁾, höre er so selten wie von Erasmus; der gegenwärtige schottische Krieg²⁾ schädige ihn jedenfalls namhaft. Dann folgt eine Erwähnung von böswillig ausgestreuten Gerüchten über die vermeintliche Unfreiwilligkeit seiner eigenen Amtsentfugung³⁾ — dies ohne besondere Ausbeute — und Antwort auf Erasmus' Empfehlung eines auswärtigen Gelehrten, den der Freiburger „Freund nicht sowohl wegen seiner Religion als seiner Wissenschaft wegen herausgestrichen“.

Für Cranmers Beförderung gibt es nun freilich wieder denjenigen unersprießlichen Reichthum an Daten, der einer nüchterneren Armuth weichen muß, wenn wir auch nur More's Brief bestimmen wollen. Als Warham starb⁴⁾, — darüber ist Einverständnis — war Cranmer auf einer Reise in Deutschland; auch kehrte er nicht unmittelbar darauf zurück, scheint vielmehr seinen Aufenthalt in Deutschland, gerade um der ihm zugedachten Beförderung auszuweichen, namhaft verlängert zu haben⁵⁾. Je mehr nun diese Angabe Strype's — betreffs der Absicht Cranmers⁶⁾ bei Verzögerung seiner Rückkehr auf Glauben Anspruch erheben kann, desto mehr ist allerdings eben schon damit erhärtet, daß bereits 1532 Verhandlungen im Gang waren, die seine Promotion auf den Stuhl Warhams zum Zwecke hatten. Indessen die Angabe Gumpach's, daß die Uebertragung der Würde an Cranmer bereits im November 1532 statthatte, ist damit mit nichts bewiesen, vielmehr wird sie durch die schon von Burnet mitgetheilten Actenstücke durchaus blündig widerlegt. Erst Ende Januar 1533 hat Heinrich die Sache in Rom überhaupt angeregt, am 21. Februar erscheinen die ersten acht der mannichfaltigen

¹⁾ Tunstall translated to Durham Februar 18. 1530; confirmed to that se March 25. 1530. John Strype, Memorials of Cranmer, Oxford 1848, I, 184, note.

²⁾ Erst am 1. October 1533 trat Waffenstillstand auf ein Jahr ein.

³⁾ Nach Godwin a. a. O. S. 50 am 15. Mai 1532.

⁴⁾ Gumpach a. a. O. S. 60, Note, nach Strype 22. August 1532; nach Godwin 23. August 1532.

⁵⁾ Ein Brief Cranmers, Regensburg 4. September 1532, in Todds Life of Cranmer, I, p. 43.

⁶⁾ Strype bei Gumpach, S. 60. Nach Godwin, S. 49, bleibt Cranmer sechs Monate ultra praestitutum tempus; Godwin erwähnt hier zwar weiter der Liebe zu der neptis uxoris Oslandri, mit der er sich zum zweiten Male wider die Kirchengesetze zu verehelichen im Begriff gewesen, aber den terminus a quo für die sechs Monate gibt er nicht.

Bullen, die für das Geschäft der Promotion erheischt werden; die folgenden drei tragen die Data des 22. Februar und des 2. März; erst am 13. März ist die Consecration vollzogen worden¹⁾.

Ist es nun für sich wenig wahrscheinlich, daß More, dem ja freilich die Absichten Heinrichs in Bezug auf Cranmer früh bekannt sein mochten, diesen geradezu als praesul Cantuariensis vor der Consecration sollte bezeichnet haben, so würde man, sollten wir uns zu solcher Annahme entschließen, namhafte Instanzen fordern, die uns dazu überredeten. Zwei könnten sich zu ergeben scheinen. Es ist darin die Rede von Warhams Begräbniß und Nachlaß und Warham ist bereits Ende August 1532 gestorben. Man könnte im März 1533 den betreffenden Bericht verspätet finden. Dagegen ist indessen zu bedenken, daß in unserem Briefe keineswegs der Tod Warhams gemeldet wird. Die Ordnung des Nachlasses aber erforderte sehr viel Zeit, die geistlichen Gerichte arbeiteten notorisch nicht schnellig, am allerwenigsten hier, wo es sich um eine Hinterlassenschaft handelte, in dem complicierten Haushalte eines Kirchenfürsten bestehend. Monate mußten vergehen, ehe More auch nur wissen konnte, was er hier in Betreff Warhams bezeugt hat. Zweitens, von jenem Gelehrten, dessen unser Brief Erwähnung thut, ist schon in einem Schreiben die Rede, das den 14. Juni 1532 ganz deutlich an seiner Stirn trägt²⁾. In der Selbigkeit des Stoffes könnte man den Beweis finden wollen, daß unser nicht datierter an den datierten Brief heranzurücken sei; äußert sich doch More zudem in beiden Briefen nicht beifällig über den, wie es scheint, von Erasmus ihm angedonnenen Verkehr mit dem ausländischen gelehrten Häreticus. Aber man beachte hier doch die verschiedene Färbung der Briefe; im datierten früheren Schreiben sagt More, daß er von Freunden gewarnt sei, sich auf Erasmus' Anregung hin mit jenem einzulassen, das könne ihm selber schlecht bekommen; in unserem undatierten hat er definitiv abgelehnt; jenem gelehrten Häreticus, sagt er „nihil omnino rescribam“. Ganz die verschleppte Brieffschuld, hier freilich kaum als Schuld empfunden.

Dies führt selbst auf Positives, das schließlich unserer ersten Instanz, aus der Consecration Cranmers, zu Hülfe kommt. Alles Vorige spricht dafür, daß zwischen den beiden Briefen kein anderer

¹⁾ Gilbert Burnet, *historia reformationis eccles. Anglic.* Genfer lateinische Ausgabe, 1689 fol. 75, a. Auch Lathbury *History of the Convocation* p. 118: Cranmer Erzbischof 1533.

²⁾ Erasmi *epistolae*, 1074. 1075.

— verlorener — geschrieben ist. Gelingt es, wahrscheinlich zu machen, daß der briefliche Verkehr beider Männer um diese Zeit schwach gepflegt ward, so wird damit unserer Meinung, daß More über Tyndale's Brief nach dem 13. März berichtet hat, deutlicher Vorbehalt geleistet. Daß More von Erasmus nur selten höre, sagt aber unser Schreiben ausdrücklich. Nach dem andern, datierten Brief ist auch wenigstens ein Monat vergangen, ehe More die ihn selber aufs nächste berührende eigene Abdication meldet. Zur Verringerung des Briefwechsels mag selbst das mitgewirkt haben, daß More um diese Zeit namhaft römischer war als Erasmus. Erasmus verkehrt jetzt brieflich mit dem Gelehrten am Elbstrand¹⁾; More kann das „Melanchthon in England“ nur ebenso absurd wie sehr wenig begehrenswerth finden. Erasmus empfiehlt den *anonymus literarum gratia, non etiam religionis*; More will darauf sich hüten, *ne sibi sublinatur os*. Hat More keine Zeit, sich „mit ausländischen Regern herumzuschlagen“, hat er, wie es scheint, wenig Zeit, an den alten Freiburger Freund zu schreiben, der ihm einen ausländischen Regler empfohlen hat, — so werden wir später noch sehen, was die Zeit des Exilanzlers füllte. More's Brief fällt also später als den 13. März 1533. Den *terminus ad quem* anlangend, so können wir immerhin die Bedenklichkeit des Arguments aus dem Stillschweigen im Allgemeinen zugeben, ohne es doch probabel zu finden, daß More Einzug und Krönung der Anna²⁾ mit „*silentium*“ übergangen habe; unverfängliche Worte würde der vorsichtige und schweisgsame More hier schon gefunden haben. Wir haben somit die Grenzen: März 13 und Mai 31.

Jetzt erst tritt uns nun — bei der Unfertigkeit der Daten über Frith's letzte Geschehnisse — die Angabe des Adressaten über unseren Brief Tyndale's in ganz deutliches Licht. „*Written since Christmas*“, sagt Frith von diesem Brief³⁾; dies ist Weihnachten 32.

Es bleibt uns nun noch übrig, den Brief nach seinen geschichtlichen Bezügen zu commentieren und etwa sein Geschick, seine Wirkung jenseits des Canals zu erforschen. Zuerst tritt hier die Frage auf nach jenem Gerüchte, das Tyndale in Antwerpen vernommen; parallel

¹⁾ *Corpus reformatorum*, II, 617 etc.

²⁾ Einzug Mai 31. Krönung 1. Juni. R. Vaughan, *Revolutions in Religion. Revolutions in English history*, II, 244.

³⁾ Walter, *Doctrinal treat. of William Tyndale etc.*, p. LVI. Ruffel III, 344.

läuft das andere — davon beiläufig — in More's Brief erwähnte. Eine Geschichte der Gerüchte, auf die man hier recurriren könnte, wäre vielleicht keine undankbare, ist aber sicherlich eine noch ungelöste Aufgabe. Antwerpener Börsengerüchte im Anfang des Jahrhunderts anlangend, so ist in dem großartigen Breuer'schen Unternehmen auch dieses Capitel nicht ganz leer ausgegangen, aber auf die dreißiger Jahre wird man wohl noch ziemlich lange zu warten haben. Wir müssen uns so zu behelfen suchen. Gerüchte pflegen aufzutauchen als Entstellungen thatsächlicher Vorgänge; Gerüchte reiten auch nicht selten den Thatsachen voraus. Der letztere Fall indessen führt sich im Grunde auf den ersten zurück; die unruhige Phantasie, die die Zukunft so gern entziffert, steigert die Anbahnung der Thatsache zu dieser letzteren selber. Beides hat hier gewirkt, Verdrehung vorhandener Thatsachen und eine Ahndung zukünftiger, nur daß die zukünftige bekanntlich nimmer sich zu jener Einholung des Philippus mit hundert Reitern gestaltet hat, sondern eben nur zu jenen späteren ernstlich gemeinten Verhandlungen, die den Lehrer Deutschlands bald nach Frankreich, bald nach England entführen sollten. — Von Verhandlungen (Guillaume's du Bellay¹⁾), weiter von Gerhard Wain, die im Auftrage Franzens in Deutschland gepflogen seien, meldet schon Seckendorf zum Jahre 1531, nur daß von einem Gesuch um Melanchthons Entsendung hier nicht mit einem Wort die Rede ist. Und hätte selbst Wain beim Kurfürsten schon jetzt diese Materie angeregt (die Vollmacht Wains ist vom 25. Mai 1531), so wäre das Antwerpener Gerücht um Weihnachten 1532 ein mehr als hinfender Bote von eben diesen Verhandlungen. Daß aber später (1535 und 1536) in der That sehr reichlich über Melanchthons Entsendung verhandelt wird²⁾, daß er, den Deutschland nicht missen will, in diesen Jahren eine Art Zankapfel für England wie Frankreich geworden ist, könnte freilich das Ahndungsvermögen, wie jener Engländer in More's³⁾,

¹⁾ Seckendorf a. a. O. III, 3, §. 5, S. 14. Vgl. damit Corp. ref. II, 507: Melanchthon an Myconius: respondit — rex Galliae — humanissime etc. Auch eines Briefs Heinrichs VIII. wird dort erwähnt, der in gleicher entfernter Beziehung zu dem anderen englischen Gerücht stehen mag.

²⁾ Corp. Ref. passim. Vgl. auch die Briefe von Barnes (an Cromwell) in Waß, Jürgen Wullenweber, II, 445.

³⁾ Jene Gerüchtbildung in England Anfang 1533 ist bei der ungeheuren Spannung Rom gegenüber noch um Vieles leichter verständlich als die in Betreff Frankreichs in Antwerpen. Nur ist trotzdem das Actenstück, das Corp. ref. II,

so jener Antwerpener in Tyndale's Brief bekräftigen; da aber die Geschichte mit diesem allzu zarten Factor schwer rechnen kann, so wird ein wirklicher Gewinn von hier aus nicht zu entnehmen sein. Für jetzt bliebe also nichts übrig, als sich damit zu begnügen, daß zwischen jenen ersten Verhandlungen Franzens mit den Protestanten in Deutschland — woran sich die bessere Behandlung anreicht, die die Reformfreunde in Frankreich 1531 vorübergehend genug fanden¹⁾ — und jenen dringenden Einladungen an Melancthon in den späteren Jahren die Möglichkeit jener Gerüchtbildung im Allgemeinen verständlich genug inne liegt. Da indessen auf die Ruhe von 1531 Martyrien von 1532 folgten²⁾ und zudem eine frische Thatsache hinter dem fraglichen Gerücht schwer hinwegzudenken ist, so dürfte die Conjectur bis auf Weiteres wohl gestattet sein, daß etwa jene für die Anfänge 1533 wohlbezeugte Protection schon Ende 1532 sich bemerklich machte, die Marguerite de Valois drei protestantischen Pariser Predigern³⁾ zuwandte.

Glücklicher sind wir daran in Bezug auf die Aussichten, die Hoffnungen wie die Befürchtungen, die in Sachen der heimischen Kirche Tyndale's Seele bewegen. Daß Frith in England noch ein Sauerteig werden könne, der mit Anderen dem Verderben der kirchlichen Zustände Einhalt thue, ist eine Hoffnung, die unverkennbar genug aus dem Briefe Tyndale's redet. Es wäre hier nicht fruchtbar genug, auch nur die Hauptzüge jener Vorbereitungen zu dem schließlichen Schisma zu vergegenwärtigen, die sich bis Ende 1532 in England vollzogen hatten. Auf den Nerv der Actionen Heinrichs, die berücktigte Scheidungsfrage, hatte Tyndale's Auge zudem nicht mit Wohlgefallen, mit deutlich bekundetem tiefen Unbehagen gesehen; daran konnten sich ihm Hoffnungen nicht knüpfen. Doch war er, wie die deutschen Reformatoren durchschnittlich, ein starker Vertheidiger der Selbstherrlichkeit des Staates, mit den stärksten Farben hatte er die Wohlthat zu malen gewußt, die jedem Lande durch das Dasein

528 ins Jahr 1531 gerückt ist, gründlich falsch; datiert. Edward Fox, der dort als Bischof von Hereford auftritt, ist erst am 15. September 1535 zu diesem Bisthum befördert worden, Strype, I, 78. Aehnliche Mißverständnisse in Bezug auf englische Verhältnisse kommen öfter vor, so in der Note zu Barnes Brief an Aepin (C. R. III, 709), wo Gardiner Bischof von London wird.

¹⁾ Drion, *histoire chronologique de l'église protestante de France*, 1855 (zum Jahre 1531).

²⁾ Schon im Januar das von Jean de Caturce.

³⁾ Roussel, Courault, Berthault. — Vgl. hier auch Crottet, *petite chronique protestante de France*, p. note 75, note 4.

einer festen Fürstenmacht, und wäre es die eines Tyrannen zu Theil werde. Zu den frischen Winden, die seiner Hoffnung Segel bliesen, dürfen wir schon die Nachricht rechnen, die ihm den Beschluß über das für die Constitutionen des Clerus in Zukunft erforderliche Placet regium zuführte (im Frühling 1532 gefaßt¹⁾). Ja, hiermit nicht außer Zusammenhang, wie freilich auch mit den gleich zu besprechenden Verhandlungen über Annaten und first fruits, war auch jetzt bereits — schon vor More's Rücktritt — eine selbständige Besetzung der Bisthümer, Rom zum Troß, verhandelt worden. Sollte Rom seine Bullen vorenthalten wegen der verweigerten Jahrgelder, so wollte man sich selber zu behelfen suchen²⁾. Hier konnte sich eine Aussicht auf kirchliche Wirkungskreise auch für Solche eröffnen, die Rom gegenüber Gewissens halber sich aufs stärkste compromittiert hatten. War die Sache auch in suspenso, wollte Heinrich zunächst Rom geschreckt haben und nun den Erfolg abwarten, ehe er sein *le roy le volt* ausdrückte, im Parlamente von 1532 war die Sache allerdings bereits durchgegangen. Rechnen wir nun dazu, daß Frith im Unterschiede von Tyndale sich bei den Regierenden in England noch vor Kurzem notorischer Gunst erfreut hatte, und erwägen wir den Ausdruck unseres Briefes, der „Klugheit zu brauchen“ anrath und „sich nicht zu weigern ermahnt, wenn Gott rufe“, so wird deutlich genug einleuchten daß Tyndale eine Wendung ins Auge faßt, die den Vaccalaureus von Cambridge³⁾ in eine einflußreichere Stellung in der Heimathkirche gelangen ließe. Utopischer Pläne wird Tyndale damit nicht bezichtigt. In Wahrheit ward Frith bald verbrannt, wie etwa Tyndale's geistiges Schmerzenskind, seine Schriftübersetzung, immerfort unterm Odium blieb; aber Vatiner, er gerade jetzt wieder peinlich gemäßigelt in Sachen des Purgatoriums, ward 1535 Bischof und die geschmähte Tyndale-Bibel war wenige Jahre später die breite und edle Grundlage der von Heinrich approbierten Uebersetzung. Die Entscheidungen schwankten eben auf der Schärfe der Messerspitze unter einer Regierung, die man nach Ranke's Ausdruck mit einer Mischung von Abscheu und Bewunderung überschaut.

¹⁾ Kerker, John Fisher, S. 243.

²⁾ Der Modus Vaughan, II, 191.

³⁾ Frith takes his degree at Cambridge December 1525. Anderson in Doctr. treatises, ed. Walter, p. 37, note. Frith Bachelor of Arts, Fox, Acts and Monuments (II, 301). Die Flucht Friths aus Oxford wird von Anderson a. a. O. in den August oder September 1526 gesetzt.

An dem Abscheu hat denn auch, in Tyndale's Augen, der Clerus seinen reichlichen Antheil. Einen Schwindel verspürt Tyndale in dem Haupte des Clerus von England. „Das Fleisch der Hure will er essen und das Mark ihrer Knochen saugen“. Die Sprache ist sehr derb, man hört Luther's Zeitgenossen und seinen Geistesverwandten. In der Beurtheilung selber stimmt er merkwürdig genug mit dem heute bedeutendsten englischen Historiographen Heinrichs, mit Froude¹⁾. Mit bitteren, wenn auch mit säuberlicheren Worten rügt Froude den übeln Anstand der Bischöfe, die, mit Rom in der Lehre ganz eins, gerade den Geldpunkt zum Ausgang der Scheidung nehmen.

Der Unwille Tyndale's — wie Froude's — gilt einer Petition, die die beiden Convocationshäuser im Frühling 1532 dem Parlament unterbreitet hatten²⁾. Sie betrifft jene Annaten und first fruits, das an Rom zu zahlende erste Jahreseinkommen jedes Bisthums oder sonstigen Pfründe³⁾. Gardiner und Lee waren Führer, eben sie streng römisch in der Lehre, aber gerade vor die Frage der Annaten höchst practisch gestellt. Will Rom nicht nachgeben, sagt man, so will man St. Paul gehorchen, der da mahnt, Alle zu meiden, „die unordentlich wandeln“. blieb nun auch diese Sache in diesem Jahr in der Schwebe, ließ es das Parlament an sich kommen und wollte es erst freundliche Wege versuchen, ohne any manner of extremity or violence, bringt erst das 25ste Jahr Heinrichs das Gesetz, das jene gewaltigen Summen⁴⁾ endschafftlich Rom vorenthält, nur um so verständlicher muß Tyndale's Ausdruck uns werden. Es ist ein „Anschlag“, um den es sich jetzt noch handelt, feindselig gegen Rom wohl, das Tyndale haßt mit der ganzen Inbrunst eines reformatorischen Geistes, aber selbstisch zugleich, beim Auswendigen nicht bloß anhebend, sondern bei ihm verharrend, ein Prävenire-Spielen des Clerus gegenüber dem Parlamente, in dem doch vergleichsweise wenigstens die Liebe zur Wahrheit kräftiger sich vertreten fand. Das verhieß wenig Segen für die Tyndale theure Heimath. Wenn aber erst um Weihnachten dieser Anschlag ihm hier zu reden gibt, so gilt es, ein Dreifaches bedenken: erstens, daß bei aller Schleunigkeit, mit der wichtige Thatfachen auch im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts —

¹⁾ J. A. Froude, History of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth, I, 357.

²⁾ Vor More's Rücktritt. More the chancellor im Gespräch mit Throgmorton, Froude I, 363.

³⁾ Vaughan, II, 172. — ⁴⁾ Während 50 Jahren „6000 Pfund“ Froude, I, 357.

man denke an Vuthers Thesen — ihren Weg in die Weite fanden es dennoch den Fehler vermeiden gilt, auch nur Analogia unserer modernen Verkehrsmittel bis hierher zurückzudatieren; zweitens, daß auch einem Manne von Tyndale's penetrierendem Scharfsinn einige Mühe noth war, um jenen Plan zu durchschauen; zeigte ihm doch die „Petition“ zunächst ein freundliches Angesicht, ihm, der die Zeichen der Zeit in Bezug auf die Evangelisierung Englands mit sehnsüchtiger Ungeduld auffaßte; erst allmählich mochten Nachrichten einlaufen, die ihn anregten, bis zur dunklen Rehrseite durchzudringen; endlich ist einzurechnen, daß auch die gewonnene trübe Ueberzeugung nicht nothwendig sogleich sich in unser Schreiben an Frith ergossen hat.

Zum Schluß bleibt noch übrig, auf das Geschick des Briefes zu blicken. Wie Erklärer der Paulinen im Geiste das Schiff mit besteigen, in dem die Briefe des Apostels gen Rom, gen Korinth getragen werden, so suchen wir auch mit diesem Schreiben über die nordischen Wasser zu schwimmen, die die Kreideküsten Englands von dem niederländischen Venedig scheiden. — Die Mahnung Tyndale's, nicht einzugehen auf die Fragen von dem heiligen Mahl, ist für Frith zu spät gekommen. „Die furchtbare Frage“ war bereits von ihm angeregt. In doppelter Beziehung war Tyndale im Irrthum gewesen. Frith, nicht mehr frei dem Peibe nach, war auch nicht mehr frei in Bezug auf das Lehren vom heiligen Mahl. Ein Bruder, „nach St. Pauls Regel besser zum Bischof geeignet als Viele, die die Mitra tragen“, hat während der gelinden Haft, die Frith den Verkehr gestattet, diese Frage mit ihm erörtert. Auf Dringen des Freundes hat Frith seine Gründe zu Papier gebracht, „die schreckliche Tragödie“ angerührt, wenn auch in vertraulichster Weise. Vorsichtig ist man nicht gewesen; in Kollardenweise haben die Brüder die Exemplare vervielfältigt; so hat ein falscher Bruder, ein Hoffschneider Namens Holt, sich heuchelnd eine Abschrift verschafft und More in die Sache eingeweiht. Dieser jetzt frei von Staatsgeschäften, schickt sich an, in seiner Weise die verlorene Seele zu retten. Unter den inländischen Ketzern, mit denen er genug zu thun hat, ist zweifellos keiner mehr als eben John Frith eingegriffen. More schreibt gegen Frith, und sicher um zur rechten Stunde den zerstreuten Wistsamen in vielen Gemüthern auszureuten, läßt er die Antwort drucken, obschon zunächst noch nicht ausgehen, in Erwartung vermuthlich, Frith noch zu bekehren. Inzwischen wird Frith am Stephanstag¹⁾ (26. December 1532) in Gardiners Haus geführt;

¹⁾ Russel, III, 323, vgl. ebend. 320. 322; vgl. Fox, II, 304. b. 308 a.

der Bischof von Winchester will sich dort mit ihm messen. Da sieht Frith ein Exemplar von More's Antwort, aber er kann's nicht erlangen; mit Mühe weiß er sich dann eine Copie zu verschaffen. — Um diese Zeit, nach Frith's Angabe sicher bald nach dem Stephans-tage, ist Tyndale's Brief in Frith's Hände gelangt. Er hat, wie die Sachen lagen, ihn nicht dem Tode entreißen können. „Das Wetter war wolfig geworden“, mit Frith zu reden, und „Regen-mäntel“ theuer. „Die blutigen Edomiter“ haben ihre Lust bald darauf an diesem „Jacob“ gekühlt.“ „Daß Gott seinen Joseph sende, ehe man kommt in Egyptenland“ ist für dieses irdische Leben an Frith nicht zur Wahrheit geworden.

II.

Bei Erörterung des ersten Briefes haben wir, wie die in ihm enthaltene Warnung eine unmittelbare Beziehung auf Frith's Ende enthielt, des tragischen Ausgangs des letzteren in aller Kürze gedacht. Wir müssen zu dem lebenden zurückkehren, wenn wir zum zweiten uns wenden. — Haben wir uns dort ausdrücklich mit der Authentief Frage beschäftigt, und gab dabei jener Lehrgehalt in dem Schreiben Tyndale's einen natürlichen Anlaß, den Brief an verwandten Abschnitten von Tyndale's Lehrschriften zu messen, so tritt hier das Bedürfniß nach selbständiger Erörterung der Echtheit um so entschiedener zurück, als einerseits selbst gegen hyperkritische Skepsis die Echtheit des ersten gesichert ist und der zweite sehr deutlich das Gepräge des ersten an sich hat, andererseits die chronologische wie die exegetische Besprechung hier eine größere Fülle geschichtlicher Fragen erledigt und implicite reichlichst für die Authentie mit aufkommt. Daneben besteht auch das Andere, daß bei der unmittelbar und lediglich practischen Färbung des Schreibens auch die Möglichkeit selber zurücktritt, daselbe durch Tyndale's Lehrschriften weiter zu illustriren: wie weit diese Möglichkeit in Bezug auf die Stellung zu Wilney etwa dennoch gegeben ist, muß das Folgende lehren.

Wir erfahren aus dem Briefe sogleich, daß Tyndale mit Frith's Lage, wenn auch nur im Allgemeinen bekannt ist. „Theurer und Geliebter! — wie deine Sache auch stehe, befehl dich ganz und allein deinem überaus liebeichen Vater und deinem freundlichen Herrn. Fürchte die Menschen, die drohen, nicht, und traue den Menschen, die schmeicheln, nicht; traue dem, der Verheißung hält und stark ist sein Wort wahrzumachen. Deine Sache ist das Evangelium Christi, ein

Licht, das genährt werden will mit Glauben, ja mit dem Blut. Die Lampe will täglich bereitet und täglich sorgfältig geschneuzt sein, daß sie das Del gut sauge an jedem Abend und Morgen, daß das Licht nicht einmal verlösche. Ob wir auch Sünder sind, die Sache ist die gerechte. Zum Dulden aber sind wir berufen; so treten wir in des Sündlosen Fußtapfen. Wir sollen ja wie er das Leben für die Brüder zu lassen bereit sein. Freue dich und sei fröhlich, dein Lohn ist groß im Himmel. Da macht er unsern nichtigen Leib gleich seinem verklärten Leibe“.

Das Folgende bringt im Verlauf der allgemeinen Ermahnung auch noch concretere Züge. „Theurer und Geliebter! sei nur ganz guten Muths; trage das Bild Christi an deinem sterblichen Leibe, daß bei seinem Kommen er seinem unsterblichen gleich werde. Halt dein Gewissen rein und sage nicht ein Wort dagegen. Hefte dich an das Nothwendige! Ueberschlage dann die Worte der Kästerer: „„Sie schwören doch alle lieber ab, ehe daß sie das Aeußerste leiden““. Bedenke: der Tod derer, die einmal verleugnet haben, obgleich bei Gott wohlgefällig und bei den Gläubigen auch, ist doch kein recht herrlicher Tod mehr. Wir hören schon die Heuchler ausrufen: „„Nun muß er ja sterben; Abschwören hilft nun nicht mehr; hülfse es, dann hundert für ein Mal! Man sieht's nun, aus Hoffarth und Bosheit haben sie wider Wissen und Gewissen geredet.““ Drum ergibst du dich, ergib dich dem Herrn; gibst du nach, gib nur Gott nach. Dann wird er stark in dir walten und dich herrlich regieren. Ja, und du bist noch nicht todt, wenn auch die Rote der Heuchler dir schon den Tod zugeschworen! Thu' drum was einzig sicher ist: gib dich auf, aber gib dich in Gottes Hand! *Una salus victis nullam sperare salutem!*“

„Sei standhaft!“ das beherrscht dieses Schreiben. „Drohung und Lockung wird kommen; hüte dich vor ihnen beiden. Laß keine weltliche Weisheit in deinem Herzen regieren, und würde sie dir zuflüstert durch die befreundeten Lippen. Laß *Bilney* dir eine Warnung sein. Laß kein täuschend Visier im Kampf dir das Auge betrügen. Wer bis zum Ende beharret, der soll selig werden. Uebersteigt die Qual fast die Kraft, bedenke des Herrn Wort: Was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich euch geben. Der Gott des Friedens, der Hoffnung, des Glaubens sei mit dir! Amen.“

Die Instanzen des Herzensfreundes sind damit nicht erschöpft. Es folgt eine längere Nachschrift. Dieselben Leiden sieht Tyndale da

über die Brüder in der Welt ergehen¹⁾, die Frith in England so nahe rückten; der Hinweis soll eine Stärkung für Frith sein. „Zwei haben in Antwerpen geduldet zur großen Ehre des Worts; vier in Lille in Flandern, alle am gleichen Tag, in die sanctae crucis; auch in Vüttich ist da einer gestorben. Auch in Rouen²⁾ verfolgt man; in Paris sind fünf Doctoren um des Evangeliums willen gefangen.“ — Das „semen ecclesiae sanguis“ schwebt ihm sehr lebhaft vor: „Sei immer guten Muths: auch unter den Hartherzigen Englands soll ein Nest noch selig werden; um ihrewillen ist's, wenn du zu sterben bereit bist.“ Es folgt eine Mahnung, zu schreiben, wenn sich irgend die Möglichkeit bietet: „laß uns wissen, wie dir's ergeht, auf daß unser Herz Ruhe habe“. Dann Nachrichten über den Bibeldruck. George Joy hat in Bergen op Zoom³⁾, so erzählt er, um Nichteß zwei Bogen Genesis in großem Format gedruckt, und ein Exemplar dem König, eins der Königin Anna gesendet. Davon denn das viele Gerede über die neue Bibel, auch das Suchen nach englischen Büchern bei den Druckern und Buchbindern Antwerpens, wie nach einem englischen Priester, der drucken solle. „Am neunten Mai geschah das“. Hier erfahren wir schließlich, daß Frith verheirathet ist; sein Weib, meldet ihm Tyndale, ist zufrieden mit Gottes Willen; sie will Gottes Ehre nimmer um ihrewillen gehindert wissen.

Die Verschiedenheit im Ton beider Briefe ist durch die des Zweckes verständlich. Dort noch Hoffnung auf einen erfreulichen Ausgang, hier das Heil im Entsagen; dort Warnung vor der gefährlichen Frage des Wahls und irenische Weisungen mit Anläufen zum Theoretischen, hier nur gespannte Sehnen zum letzten praktischen Kampf. Dort kirchenpolitische Erwägungen über frische Ausichten der protestantischen Wahrheit in Frankreich, hier die alte Kistkammer des Bibelwortes weit aufgethan, das Thema vom verklärten Leibe zumal mit Aufwand behandelt. Dort die Altschheit der Welt vorbehaltlich der Einfalt empfohlen, hier die Weisheit der Welt als verführende Schlange hinausgetrieben. Dabei aber hier wie dort die Spuren jenes hellen Verstandes, der Tyndale's Vehrchriften kennzeichnet; hier auch jener Phantasie — etwa in dem „Schneuzen des Lichtes“, die

1) Das Schriftwort wird hier nicht citirt; es ist von mir dazu gethan.

2) Der Brief: Nivelles, Yute, Rean. Jata, Ruffel, Nivelles ist Lille. Vgl. v. Spruner's Karten. Deutschland unter den Hohenstaufen. Deutschland von Rudolph bis Maximilian.

3) Bei Walter Doctr. treat. XLII. Barrugh; anderweitig Barrow. —

ohne irgend zu wuchern, seinen Vehrſchriften Anmuth und Kraft leiht. — Wenn uns endlich der Bericht von dem Bibeldruck ſofort in die Sphäre verſetzt, in der Tyndale's Lebensluſt wehte, und in die uns auch der erſte Brief führte, ſo bringt uns beſonders ein Schlagwort — nicht ohne namhaften Inhalt — den Verfaſſer des erſten Briefs wieder: „Stick to neceſſary things!“ ¹⁾

Der Brief bringt ſelber zwei Data, eins ganz unmißverſtändlich, das zweite, wie ich überzeuge bin, in England bis heute mißdeutet. Den neunten Mai anlangend ſo haben wir leichtes Spiel. Iſt das erſte Schreiben um Weihnachten 32 geſchrieben ²⁾, — Tyndale weiß da noch nicht um ſeines Freundes Gefangenſchaft — und iſt Tyndale ferner nach Fox am 20. Juni 33 verurtheilt und am 4. Juli geſtorben, ſo ſtehen wir in dieſem Brief eben im Mai 1533. Daß eine Bedenken könnte auftauchen, daß die Zeit nach dem neunten Mai für dieſes zweite Schreiben etwas ſpät ſcheine: inſofern als nach Frith's bereits im December 32 erfolgten Verhaftung Tyndale doch wohl ſchneller Kunde von des Freundes Lage gewinnen mußte, als daß er erſt ſo ſpät Frith Troſt und Vermahnung zuſprechen ſollte. Ich vermuthete, daß Burnets Datirung ³⁾ von Frith's Verhaftung (Mai 33) durch ſolche Erwägung geleitet iſt. Aber ſie überſieht den Stephans-tag — Frith in Gardiner's Hauſe, — ſie überſieht, daß More den erſten Brief Tyndale's geſehen hat, den Frith ihm — frei — nie gezeigt hätte. Mehr: die ganze Polemik zwiſchen Frith und More ⁴⁾ iſt nicht denkbar, wenn nicht die Haft Frith's ſich durch namhafte Friſt erſtreckt hätte. Es gilt ſelbſt im Auge behalten: Ob ein Brief etwa zwiſchen den beiden geſchrieben iſt, wiſſen wir mindeſtens nicht. Daß dieſer zweite dem Mai gehört, wird ſich weiter namhaft ſtark beſtätigen.

Das zweite Datum iſt nämlich: dies sanctae crucis, womit wir die „five doctors“ in Paris combiniren wollen. Eine ganze Reihe von Martyrien werden zunächſt von Tyndale erwähnt, die in Antwerpen, Lille, Küttich ſich zugetragen, alle an dem gleichen Tag. Welcher iſt dieſer Tag? Rev. Walter, der ſich durch Herausgabe der Schriften Tyndale's ein ſo dankenswerthes Verdienſt erworben, auch über Ruſſel

¹⁾ In meiner Wiedergabe: Heſte dich an nothwendige Dinge! Vgl. den erſten Brief.

²⁾ Vgl. zum erſten Brief.

³⁾ E. zum erſten Brief, auch für den Vergleich mit dem Folgenden.

⁴⁾ die Streitſchrift Frith's gegen More bei Ruſſel a. a. D.

hinausführend, der bei nur dürftigen Einleitungen wenigstens den ganzen Text im Kampf gegen erbauliche Auswahl gegeben, hat diesen Kreuztag erklärt, aber, wie mich bedünkt, unrichtig¹⁾: es sei der 14. September. Es würde sich nicht recht verlohnen, alle die denkbaren und undenkbaren Combinationen zu machen, zu denen diese Bestimmung nach einander nothwendig verführen müßte²⁾: auf alle Fälle würde sich der namhafte Mißstand ergeben, daß Tyndale etwas erzählte, was, namhaft rückwärts liegend, Frith ohne seine Meldung sehr wohl bekannt sein mochte³⁾, resp. daß September den Mai oder Mai den September antiquierte. Die weitere Erörterung wird Concreteres zur Widerlegung beibringen. Fragen wir aber zunächst, worauf Rev. Walter hier fußen mag.

Ja, der 14. September ist allerdings ein Kreuzestag, das festum exaltationis S. Crucis. Aber die abendländische Kirche hat doch noch ein anderes Kreuzfest, das festum inventionis S. Crucis⁴⁾. Ja, von Anderem zu geschweigen, was in der That hier nicht in Betracht kommt, ist ja auch der Charfreitag dies crucis. *ἡμέρα τοῦ σταυροῦ* dies dominicae passionis. Die historische Aufgabe liegt nahe, an irgend einer Stelle anknüpfend eben das Eine zu zeigen, welche geschichtlichen Thatfachen hier Tyndale vor Augen haben mochte, wenn er eine so auffallende Reihe gleichzeitiger Martyrien zur Sprache brachte. Sind wir demnach im Stande, durch zwei oder drei Zeugen für das festum inventionis (3. Mai) sowie für seine nächste Nachbarschaft eine so auffallende Complication synchronistischer Daten zu ermitteln, wie sie in der Gefangennahme jener „five doctors at Paris“, in dem Märthertod einer Reihe von niederländischen Männern, in dem Tode eines Königs in Plüttich doch entschieden sich darböte, so wird der 14. September in der That so gut wie verdrängt sein. Die positive Auskunft wird hier den besten Erfolg haben. Hat doch Rev. Walter für etwaige Thatfachen, die auf den 14. September wirklich gefallen sein könnten, schon durch sein Stillschweigen eine Art von Vacatschein ausgestellt.

Beginnen wir mit den Niederlanden. Tyndale, dessen Auge nach

¹⁾ Doct. treat. LIX.

²⁾ Je nachdem man nämlich an den 14 September 32 oder 33 dächte; die letztere Annahme wäre freilich von Haus aus, gegenüber Frith's gesichertem Sterbetag — 4. Juli 1533 — hinfällig.

³⁾ Frith war im September 32 jedenfalls noch frei. Vgl. den ersten Brief.

⁴⁾ Der 3. Mai. Alt, Kirchenjahr p. 54. vgl. p. 27 p. 108.

West, Süd und Osten ausschaut, um dem gefährdeten Bruder im Norden Beispiele des Martyrthums vorzustellen, beginnt doch mit Antwerpen, der Stadt der Boes und Gich, die im Lutherliede gefeiert waren, mit „seiner Stadt“. Margarethe von Oesterreich, Karl's Tante, die Wittve Don Juan's d'Alragon und Philibert's von Savoyen, war am 1. November 1530 im Palaste zu Brüssel verschieden. Am 7. October 1531 hatte Karl seine Schwester Maria, die Wittve König Ludwig's von Ungarn als Regentin eingesetzt. War die Wiege des Glücks, die Margarethe vordem nach dem Urtheil ihrer Lobpreiser für österreichisch Belgien gezimmert, nicht immer sehr sanft geschaukelt worden, jetzt begannen noch weit schlimmere Tage. Maria „die christliche Wittve“ — in des Erasmus Sprache —, in der Geschichte des evangelischen Kirchenlieds mit zweifelhaftem Recht gefeiert und als Luther's Freundin verherrlicht ¹⁾, hat sich in den Niederlanden ein sehr schlimmes Andenken gestiftet. Eugène Gens in seiner Geschichte Antwerpens ²⁾ bringt einen Brief von 1533, der uns einen Blick thun läßt in das Herz dieser „Lutherfreundin“, Nach diesem Brief sind die Ketzer „seien sie reinig oder nicht“ mit unnachsichtiger Strenge auf jeden Fall zu verfolgen. Die einzige Einschränkung, die sie dann doch noch gelten läßt, ist die Rücksicht darauf, „daß man die Provinzen doch nicht gänzlich entvölkern dürfe“. Warum gibt's keinen ähnlichen Schandpfahl für Maria von Ungarn — so fragt der Geschichtsschreiber Antwerpens — wie für Catharina von Medicis? — Es ist für unser Interesse zu bedauern, daß der Brief bei Gens nicht datirt ist. Gehört er in den Anfang 1533? ³⁾ Doch versetzt er uns immer in die Sphäre, in der Tyndale's Umschau geschehen ist. Es beginnt jetzt die schlimme Zeit; hat doch Grotius die lebendig Verbrannten der folgenden zwei Decennien auf 100,000 geschätzt; die geringste Schätzung beläuft sich noch immer auf die Hälfte.

Bei dieser Lage der Dinge, bei dieser Fülle der Gewaltthat kann es nicht Wunder nehmen, daß die Ermittlung der Einzelheiten zu den schwierigen Aufgaben zählt. Dennoch sind wir so glücklich, wenn auch außerhalb des Wirkungsbereiches dieser blutigen Maria in einem Nachbarlande einer Thatfache auf die Spur zu kommen, die mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit in jenem Mai 33 in Tyndale's Gesichtsfeld getreten ist. In dem alten Bisthum Rüttich, dessen Bischöfe deutsche

¹⁾ Koch, Geschichte des Kirchenlieds I, 121 ff.

²⁾ Histoire d'Anvers 1861. p. 315 ff.

³⁾ Jedenfalls führt er nicht in den September 32.

Reichsfürsten waren mit dem Titel von Herzögen von Bouillon, herrschte Erard de la Marck,¹⁾ der, hierin ein Nebenbuhler Kaiser Karl's selber die Veröffentlichung des Wormser Edicts seinen Landständen zum Troß bereits frühzeitig bewirkt hatte. Im Frühjahr 1528 war hier das erste Opfer gefallen, ein französischer Priester, der uns anonym geblieben ist. Nach mannigfachen Vorkommnissen waren Sonntag den 1. Juli 1532 die „trente-deux bons métiers de Liège“ zusammengetreten, um die von dem „Reverendissime Monseigneur“ getroffenen Maaßnahmen zur Bestrafung der Sectierer zu prüfen. Eine zeitweilige Hemmung des Eifers Erard's war die Folge.(!) Doch gegen den 25. April 1533 bot sich ein Opfer. Wiederum ein fremder Priester, aus der Picardie gekommen, Désir mit Namen, wurde da ergriffen und gefoltert als Propagator des Lutherthums. Er widerruft zwar, aber diese späte Reue — der Fürstbischof theilt offenbar der benachbarten Regentin Anschauungen — hindert nicht, daß er danach in Vüttich den Tod findet²⁾.

„Gegen den 25. April ergriffen“, dann Verurtheilung, dann dennoch der Tod, das würde sich sicher sehr wohl für den andern Kreuzestag (3. Mai) schicken. Der dies dominicae passionis, da Ostern auf den 13. April fiel, wäre damit ausgeschlossen; für den September 32 aber ist ein Martyrthum nicht nur nicht festgestellt, sondern durch die Darlegung, die wir eben nach Lenoir gaben, geradezu ausgeschlossen. Es dürfte kaum ein Zweifel bleiben, daß dieser Désir, — der Landsmann Calvin's — es gewesen, auf dessen Tod Tyndale geschaut hat. — Es kommt dazu selbst noch Eins: „Zwei haben in Antwerpen gelitten zur großen Ehre des Wortes“, und jene weiteren Erwägungen Tyndale's über das: „Nun muß er doch sterben.“ Es ist nämlich von allen in dem Briefe erwähnten Martyrien nur das Antwerpener preisend qualificirt worden, und so wenig das von Lille in Flandern, wie dieses Sterben in Vüttich. Päßt sich nun auch für jene Reflexionen Tyndale's über die Rede der Käterer eine minder frische Anregung denken, etwa durch die ihm mit Frith gemeinsame Erinnerung an

¹⁾ Erard de la Marck war's u. A., der sehr eifrig für Wahl Karl's zum deutschen Kaiser gewirkt hatte. Er war nach seiner Meinung von König Franz um den Cardinalsstuhl betrogen worden. Robertson, Karl V. II, 80. vgl. über Erard de la Marck auch Henne Histoire du règne de Charles V. Bruxelles et Leipzig 1859. IV. p. 310 ff.

²⁾ Lenoir, Histoire de la réformation dans l'ancien pays de Liège p. 9. 11 ff.

das frühere Geschick eben Wilney's: durchleuchten will es hier doch, daß der Brief dem Rütticher Fall nicht zufällig das volle Selig zurückhält, daß in seinem Leidenskatalog Désir, den Thatfachen gemäß, mit geringerer Note bedacht war. Somit werden wir wohl selbst Désir's Geschichte vervollständigen: er starb am 3. Mai: dieser Tag rückt sich trefflich in jene erwünschte Nähe mit dem 9. im Briefe erwähnten.

Ueber Lille — und Rouen — müssen wir leider schweigen, bis etwa ein anmuthigeres Geschick uns auch dazu in Stand setzt, die Verfolgungen in Frankreich wie in Flandern in vollerm Detail zu beleuchten. Aber nach Frankreich hinein wenigstens, wie vorher ins Rütticher Land und in die Niederlande, dürfen wir uns doch noch weisen lassen. Die fünf Doctoren in Paris, um des Evangeliums willen gefangen, müssen uns noch beschäftigen: auch damit werden wir hoffentlich einen Schritt über Rev. Walter hinaus thun. — Freilich die Pariser Nachrichten, die Tyndale zu Gebote standen, scheinen durchgehends nicht eben die correctesten. Im ersten Brief hat er vermöge optischer Täuschung Melancthon an die Seine entrückt; hier hat er gleich fünf Doctoren, die doch fast auf eine Multiplication der Fama hinauszulaufen scheinen. Abschließend freilich hier über seine Nachricht den Stab brechen dürfte nur wenig gerathen sein: vielleicht ist der Mangel auf unserer, nicht die Abundanz auf seiner Seite. Kurz bis zur Fünzfahl können wir uns hier nicht aufschwingen, wohl aber zur zwei oder drei, und zwar so, daß die Selbigkeit des Factums keinem begründeten Zweifel unterliegen dürfte. — Erörtern wir hier sogleich eine geographische Voraussetzung. Liegt Paris so viel weiter als Rüttich von der großen niederländischen Seestadt — und so viel weiter als Lille, waren Tyndale's Nachrichten von Rüttich wie von Lille vom 3. Mai, so werden wir Aprilvorgänge in Frankreichs Hauptstadt voraussetzen.

Bei Erörterung des ersten Briefes nun begegneten wir bereits der Thatfache, daß, wenn nicht schon Ende 32, sicher ganz im Anfang 33 Margarethe von Valois, diese wirklich verdient um die evangelische Bewegung in Frankreich, drei namhaften Predigern, Berthault, Courault, Gérard Roussel — der erste „docteur“ der Sorbonne, die beiden andern Augustinermönche — die Kanzeln der Universität Paris geöffnet hatte¹⁾. Veda, der Mann von St. Michel²⁾, bringt's mit

¹⁾ Vgl. für dies und das Folgende: Drion, *Histoire chronologique de l'église protestante de France* 1855. p. 21. Puaux *Histoire de la réformation française* Paris. 1857. I. p. 334 ff. *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*. Anvers. 1580. p. 12 ff. Crottet, *Petite chronique protestante de France*. Paris 1846. p. 73.

²⁾ Dort, an der Küste der Bretagne stirbt er 1537.

seinen Intriguen binnen sehr kurzer Frist jedoch dahin, daß nicht nur ihre Predigten aufhören, daß Gérard Roussel und Courault, während Berthault entflieht,¹⁾ sich plötzlich verhaftet sehn. Erst am 12. Mai 1533 hat dann die Universität, vielleicht aus Eifersucht gegen die Sorbonne erklärt, daß die incriminierten Sätze der Männer nur den Anschein der Häresie hätten; Roussel und Courault wurden freigelassen. — Die Zeit nun der Verhaftung anlangend so lassen uns freilich die französischen Hülfsmittel im Stich; aber glücklicher Weise fließt uns hier eine deutsche Quelle in den Briefen unseres Philippus. Melanchthon schreibt an Spalatin unterm 22. Juli 1533²⁾, er habe sehr frische Briefe vom Johannistag (dies Johannis Baptistae 24. Juni) aus Paris. Ein gewisser Gerardus lehre vor der Königin von Navarra sehr standhaft das Evangelium. „Adversus hunc, fährt er fort, nuper post pascha Parisiis vociferati sunt seditiosiss. Regi minantes ipsi, nisi Gerardum removeat a concionibus.“ Dann folgt die Nachricht von Beda's nun erfolgter Verbannung. Die Identität des Factums ist nicht im Geringsten zweifelhaft. Die Haft der Beiden war milde und ist hier als minder wichtig von Melanchthon nicht besonders markirt worden. Wie gesagt, fiel Ostern 33 auf den 13. April: so konnten Pariser Vorgänge die post pascha sich zugetragen Tyndale zur Zeit seines Briefes (nach dem 9. Mai) grade so gut bekannt sein, wie die von Lille und Rüttich aus den ersten Tagen des Maimonds. Die geographische Voraussetzung findet sich völlig bestätigt.

Und so, glaube ich denn, ist die chronologische Frage in Kurzem dahin erledigt: der Brief ist nach dem 9. Mai und vor dem 31. Mai geschrieben worden. Innerhalb von 14 Tagen bis 3 Wochen, so dürfen wir im Allgemeinen annehmen, war gewiß die Wendung der Dinge in Paris in Antwerpen bekannt geworden. Tyndale hätte füglich dann nicht mehr so von jener Verhaftung reden können.

Auf den ersten Blick könnte freilich noch Eins entgegenzustehn scheinen: daß Georg Jon laut des Briefes auch der Königin Anna die Bogen seines Genesisdruckes zugesandt. Gefrönt ist Anna — ein Datum, das wir schon früher anzogen, erst am ersten des Juni. So schienen wir denn danach, wiederum 14 Tage für die Ueberbringung

¹⁾ Er stirbt als Apsstat in Besançon. Histoire etc. Anvers. 1580.

²⁾ Corp. Ref. II, 658.

der Kunde von London nach Antwerpen gerechnet¹⁾, bis Mitte Juni hinausverwiesen. Man könnte selbst das urgieren wollen, daß der „9. Mai“, eben nicht Datum des Briefes, sondern Datum der Nachspürungen, die man in Antwerpen nach Büchern anstellte, auf den Juni als die Zeit des Briefes selber hinwies: man könnte für ein Maischreiben fordern wollen: „am 9. dieses laufenden Monats.“ — Aber so gewiß jenes Krönungsdatum verläßlich ist, so gewiß ist dann auch das Andere, daß die Veröffentlichung der Ehe bereits am Tage vor Ostern, also am 12. April in England geschehen war,²⁾ und daß bereits am 22. April die Heirath in Brüssel bekannt war³⁾. Jene Instanz aus dem „Mai“ würde also für sich genommen doch nur in die ersten Tage des Juni führen: wollte man überhaupt sie gelten lassen.

Endlich: keinerlei Bedenken macht „Lichtmeß“ (2. Februar). Mit dem 14. September (1532) verglichen ist's an sich noch ein junges Datum. Dann vor Allem ist der Zusammenhang der, daß es eben mit dem 9. Mai durchaus pragmatisch verbunden ist. Das ganz jünst erlebte Nachspüren weist auf diese ältere Thatsache. Die Entsendung der Exemplare ist jedenfalls viel später als Lichtmeß — nach dem 22. April — erfolgt.

Eregetisches im engeren Sinne ist nun nicht viel mehr beizubringen. Ueber die Arbeiten Joy's könnten wir bei der Mangelhaftigkeit des bis jetzt verfügbaren Materials Zusammenhängendes nicht mittheilen. Dagegen wird ein kurzer Rückblick auf Wilney, namentlich insofern als erkennbare Beziehungen zwischen ihm und Tyndale vorliegen, hier am Orte sein. Der geistliche Vater Latimer's, war er frühzeitig lutherisch angeregt.⁴⁾ In den Jahren 1526 und 1527 hatte er dann predigend das Land durchzogen; den Gefährdeten ließ Wolsey entkommen. Dann wiederum vorgefordert, vor den Bischof von London gestellt, leistete er endlich den Widerruf (1529). Zwei Jahre hoffnungslos elend,⁵⁾ mit sich selber aufs tiefste zerfallen, wird er 1531 relaps.

¹⁾ Und, da dies freilich sehr reichlich, auch noch die Tage zwischen Tyndale's Brief an Frith und der Beförderung der Druckbogen durch Joy gleich mit eingerechnet.

²⁾ „Anna vigilia paschatis procedit in publicum“ Godwin a. a. D. p. 52. Ebenso von Gumpach a. a. D. p. 52. Tytler, Life of king Henry VIII. Edinburgh, 1837. p. 328.

³⁾ Groude a. a. D. II, 115.

⁴⁾ Seit 1517 etwa. Vaughan a. a. D. II, 104. Vgl. für das Folgende Groude II, 85.

⁵⁾ Nach Latimer's Sermons ed. Corrie p. 222: a whole year after. Etwas mehr als ein Jahr scheint in der ungefähren Schätzung dort auch zu liegen.

Das Geschick des Briefes anlangend so bleibt wohl nur das Eine übrig, die Unwissenheit in allem Einzelnen einzugestehn. Daß er ihn erreichte, mag man wahrscheinlich genug finden. Am 20. Juni ist Frith nach Fox verurtheilt, am 4. Juli hingerichtet: Zeit genug, daß das Freundesschreiben in seine Hände gelangte. Auf die Praxis seiner Schergen wird es angekommen sein, ob Frith's Todesmuth auch durch Thyn-

läßt. — Im Zusammenhange des ersten Briefes würde uns sachlicher Weise besonders das interessiren, daß Barnes als Gnesiolutheraner um diese Zeit (1532 u. 33) zwischen zwei Feuern steht. Barnes ist Frith entgegen („Barnes will be hot against you“ in Fox's Text des ersten Briefes) und damit zugleich Tyndale entgegen, More ist Barnes entgegen in der Sache des heiligen Mahls. — Zwischen Tyndale und Barnes finden sich jedoch auch Berührungen und zwar auch lehrhafter Art, die mehr als zufällig sein dürften. Es ist in der Lehre vom Feiertag. In den „Sententiae ex doctoribus collectae“, die Barnes um die Mitte der dreißiger Jahre hat ausgehn lassen (1558 wieder herausgegeben von Eduard Haberkorn in Ober-Ursel) findet sich als fünfzehnter ein Abschnitt mit folgender Ueberschrift: „Christiano omnis dies est sabbatum, non tantum septimus dies.“ Der Gedanke in dieser Fassung ist einigermaßen weitschichtig und die Sammlung von Belegen aus den Vätern läßt Barnes' eigene Anschauung eben nur indirect durchblicken; immerhin hat die Ueberschrift selber, im Vergleich zumal mit den übrigen, doch etwas Eigenartiges. Sehen wir uns nun bei Tyndale um, so finden wir im Answer (nach Walter geschrieben 1530, edirt Frühjahr 1531) eine Stelle, die mit namhaft stärkerer Zuspizung, nicht ohne daß mancherlei daran auszustellen sich fände und mancherlei Cautelen hinzuzufügen wären, die Idee der christlichen Freiheit in Bezug auf die Sabbathordnung zu verfechten sucht. Er geht dort (Answer ed. Walter p. 98) von Luc. 6, 5 (Matth. 12, 8, Marc. 2, 28) aus: auch die Christenheit sei ein Herr über den Sabbath. Die folgenden Sätze tragen dann den Stempel herausfordernder Kühnheit: (vgl. etwa Gal. 4, 9. 10). Wir könnten auch den Montag feiern oder jeden andern Tag, wenn sich das Bedürfniß herausstellte; wir könnten jeden zehnten Tag zu unserm Feiertag machen, wenn wir sagen könnten: warum? Wir könnten zwei Feiertage in jeder Woche aufrichten, wenn sich das nützlich erwiese und ein Tag nicht ausreichte zur Unterweisung des Volkes. Auch sei kein Grund gewesen den Sonntag statt des Sonnabends hinzustellen, als eben die Absicht, eine Scheide gegen die Juden und die Erlösten Christi nicht zu Knechten des Tages zu machen gemäß jüdischem Aberglauben. — Ja die idealistische Kühnheit der freilich bloß hypothetischen Rede — in allgemeiner Analogie etwa mit Jeremias 31, 34 — versteigt sich zum Antinomistischen, scheint es: Wir brauchten gar keinen Feiertag, wenn ohne ihn das Volk könnte in Gottes Wort unterwiesen werden. — Angesichts solcher Ausführungen und jenes Capitels bei Barnes kann man recht wohl sich versucht sehen auf eine von einem katholischen Theologen freilich ohne näheren Beweis vorgebrachte Behauptung über Tyndale und Barnes zurückzugehn: daß nämlich beide miteinander gleichzeitig in Antwerpen gelebt haben (Kerker: John Fisher p. 124). Solche das Recht des Feiertags etwas rauh berührenden Anschauungen konnten sich bei protestantischen Exulanten nur zu leicht ausbilden: sie mochten, hat Kerker

dale's heißes Mahnen gestählt wurde. — Das häusliche Drama aber, das nun mit Frith's Weibe in Antwerpen sich abspielte, spielt eben hinter dem Vorhang. Diese Thränen — für uns wenigstens — sind sie spurlos verronnen. Ein nachdenkliches Gegenbild mag jenes Drama auch so fein jener weltkundigen Tragödie, die mit Catharina von Aragon sich jetzt jenseit der Fluthen vollenden ging.

Recht, von beiden gemeinsam genährt werden. Mehr noch: Antwerpen war ein gleichsam classischer Boden für solche „Antisabbatharier“. Antwerpen war die Heimath von Cornelius Grapheus (de Schryver d'Alost, auch Scribonius). In der 1520 erschienenen flämischen Uebersetzung von Goch's Buch: *de libertate religionis christianae* hatte dieser — im Vorwort — ausgeführt: es sei ein Attentat gegen die rechte Freiheit des Christen, anzuordnen, daß man zu bestimmten Stunden im Hause Gottes erscheinen solle zum Zwecke des Gebets zu dem Höchsten, da man ja in alten Tagen ohne Vorschrift überall gebetet habe. Vorgezeichnete Gebetsformen hatte Schryver dort zum System des Judaismus geworfen. — Scribonius nun hat — nach seinem Widerruf — bis lange nach Tyndale's Tode in Antwerpen gelebt. Weiß man nun auch bis jetzt nichts — sei es über Tyndale's, sei es über Barnes' Verkehr mit Scribonius, der ja äußerlich aus den Sphären einer überlustigen Freiheit in die Ketten Roms zurücktrat, so dürfte es doch vielleicht nicht zu kühn sein, über die örtliche Nähe hinaus einen Kreis des Einflusses Schryver'scher Gedanken anzunehmen. Und in diesen wäre in diesem Punkt Barnes wie Tyndale beschlossen. (Ueber Schryver ist zu vergleichen Henne IV, 297.)

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk... Des Alten Testaments VI. Theil:
Die Bücher Samuelis von Dr. Chr. Fr. David Erdmann.
Bielefeld und Leipzig. Verlag von Velhagen und Klasing 1873.
VIII. und 575 S.

Geist und Richtung dieses Bibelwerkes sind bekannt genug. Der überwiegend practische Gesichtspunkt bringt es mit sich, daß die einzelnen Bearbeiter sich möglichst enge an die conservative Richtung in der Uebersetzung anschließen. Auch bei den Büchern Samuelis tritt dies Bestreben deutlich hervor; sehr anzuerkennen ist aber, daß der Verfasser durchweg streng sachlich in der Begründung seiner Ansichten verfährt. Und ebenso wird man grade in unserm Buche, einem Geschichtswerke, das sich auch an formellen Vorzügen den besten classischen Werken mindestens an die Seite stellen kann, dem Grundsatze (S. 8) beipflichten, daß der Gesamteindruck fordere, keine Widersprüche, Wiederholungen, Inkongruenzen anzunehmen, „so lange sich ungezwungene Erklärungen“ für dieselben aufstellen lassen. Freilich wird darüber, ob eine Erklärung wirklich ungezwungen sei, das Urtheil stets variiren. Gleichwohl gibt der Verfasser zu, „daß es allerdings einzelne Stellen gibt, bei denen eine strikte Congruenz und Concinnität nicht vorhanden ist, und daß es gewisse Eigenthümlichkeiten der Darstellung gibt, welche im Einzelnen den streng historischen Zusammenhang nach der chronologischen Folge durchaus vermissen lassen.“ Dadurch bewährt sich von Neuem, daß die Differenz dieser Schule von der kritischen Richtung eine mehr graduelle als specifische ist. Freilich verfährt er nun, indem er schon in der Einleitung jene „Widersprüche“ apologetisch zu beseitigen sucht, so, daß man seine Erklärungen vielleicht als Erwägungen des Verfassers unserer Bücher begreifen kann, weniger indeß als Rechtfertigung einer thatsächlich streng genauen Uebersetzung. Hierbei werden in sehr gewandter Weise Aussprüche von Männern wie Bleek, Ewald, Winer verworther, deren kritische Unbefangenheit in principieller Hinsicht keinem Zweifel unterliegt. Indes heben seine Ausgleichungen z. B. bei der Wahl Sauls nicht alle Bedenken, zumal hier ja eine ganz geordnete Erzählungsgruppe, welche das Königthum billigt, deutlich einer andern gegenübersteht, die es mißbilligt. Auch die Doubletten bezeichnet Dr. Erdmann nur als vermeintliche, nicht wirkliche. Freilich ist es an sich möglich, daß die Sipbiter zweimal den David verrathen haben, daß letzterer den Saul zweimal verachtet hat u. s. w., allein arthmen alle diese Erzählungen als solche wirklich einen Geist, daß man die Feder desselben ersten Verfassers annehmen kann? Irgend eine Andeutung, daß hier ein zweites

ähnliches Factum berichtet werde, liegt so ganz in der Art der israelitischen Erzähler, daß der Mangel derselben doch auf verschiedene Quellschriften führen muß. Ähnlich ist es mit der Verstosung Sauls, bei „Saul unter den Propheten“, beim Werfen des Wurfspießes. Freilich folgt aus der Benützung verschiedener Quellen seitens des letzten Verfassers (der übrigens auch uns weit mehr denn als Compilator gilt) keineswegs, daß die ähnlichen Data wirklich nur Ein Mal vorgefallen sind: hier hat nur die historische Kritik zu entscheiden. Bei dem Widerspruche zwischen 1. Sam. 17, 55 ff. 14, 16—23 verschmäh't der Wahrheitsfinn des Verf. jede sachliche gezwungene Harmonistik und löst ihn auf compositionskritischem Wege, wie noch neuerdings der sonst conservative Himpel in seinen scharfsinnigen Untersuchungen über unsre Bücher (Theol. Quartalschrift 1874, 3. 4) gleichfalls gethan hat. Die Stylunterschiede, auf die besonders Thénius mit vielem Rechte aufmerksam gemacht hat, sucht Dr. Erdmann möglichst aus der Natur des Inhalts zu deuten, statt aus dem Sprachtypus der Quellen. — Hinsichtlich des Textes verhält sich der Verf. auch überwiegend so, daß er dem masorhetischen folgt, indeß nicht ohne mehrfache Ausnahmen, namentlich da, wo derselbe keinen erträglichen Sinn zuläßt, wie z. B. zu I, 6, 19. (Daß übrigens hier „ein vorwitziges, neugieriges Anschauen“ ausgesagt sei, ist in den Text eingetragen.) Wellhausens kritische Arbeit scheint der Verf. nicht benützt zu haben. Seine genaue Besprechung mancher sachlichen Differenzen auf Grund eines umfassenden exegetischen Materials ist recht dankenswerth. Unverständlich bleibt indeß Vieles, wie der Verf. z. B. an der Erzählung 1. Sam. 28 doch eine höhere Realität finden will, während wir gerade hierüber bei keinem Theologen so viele treffende und umsichtige Bemerkungen gefunden haben wie bei ihm. Jedenfalls kann diese Bearbeitung sich den übrigen Theilen des Alten Testaments in diesem Bibelwerke ebenbürtig zur Seite stellen und überragt mehrere derselben an Unbefangenheit und Gründlichkeit.

Lübingen.

E. Diefel.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk... Des Alten Testaments VIII.

Theil: Der Prophet Hesekiel. Von Friedrich Wilhelm Julius Schröder. Bielefeld und Leipzig. Verlag von Velhagen und Klasing. 1873. VII und 496 S.

Bei diesem Propheten stehen bekanntlich die verschiedenen Richtungen der Wissenschaft sich viel weniger einander gegenüber, wie dies etwa bei der Erklärung des Jesaja noch der Fall ist. Der treue Fleiß des Verf. ist hier offen anzuerkennen. Was heute bei diesem Buche besonders nothwendig ist, eine neue gründliche Textrevision, dürfen wir vorab nicht in der vorliegenden, mehr practischen Erklärung vermuthen. Obgleich der Verf. die Abweichungen der LXX sorgfältig unter dem Texte angibt, verwerthet er dieselben doch sehr selten zur Correctur der überlieferten Textgestalt, da er leugnet, es liege der alexandrinischen Version ein reinerer Text zu Grunde. Die Darstellung der theologischen Eigenthümlichkeit Hesekiels (Einleitung § 7) enthält wohl viel Nichtiges, trägt aber nicht die satten Farben und scharfen Züge, die man erwartet, weil der Verf., wie die meisten Theologen seiner Richtung, mehr in der christlich-modernen Terminologie sammt ihrem Gesichtskreise sich zu bewegen lieben als in der rein alttestamentlichen, und weil sie zu schnell Ausgleichungen suchen. Uebrigens ist die Literatur, soweit sie sich aus-

drücklich an unser Buch anlehnt, sorgfältig benutzt; wesentliche Bereicherungen des exegetischen Verständnisses haben wir nicht gefunden. Auffällig ist, daß der Verf. die wichtigen Abhandlungen von Ed. Niehm über die Cherubim, soviel ich sehe, nirgend erwähnt, vollends nun gar nicht verwerthet hat. Daß der Verf. trotz seines ausgesprochenen Gegensatzes zu der Richtung der Ewald und Hitzig doch zu einer gewissen Unbefangenheit neigt, zeigt z. B. die Bemerkung S. 49: „Man könnte fast den Naturgehalt der ganzen Vision als Gewitter, das sich im Regenbogen auflöst, aussprechen, wobei an das Bedeutungsvolle dieser Naturerscheinung durchweg in der heiligen Schrift gedacht werden könnte“. Wenn man den Leserkreis des Bibelwerks ins Auge faßt, so ist der Muth anzuerkennen, mit welchem der Verf. jene großen Schlußvisionen vom neuen Tempel u. s. w. nicht buchstäblich-chilastisch, auch nicht typisch, sondern „prophetisch-symbolisch“ verstanden wissen will. In Kapitel 37 will er weder das Dogma von der Auferstehung selbst, noch die Verkündigung einer ersten Auferstehung Israels annehmen, ohne freilich lediglich eine poetische Figur anzuerkennen, wenn gleich dies Plus ziemlich dunkel bleibt. Das Pestere gilt auch von seinen Erörterungen über den Bauplan des neuen Tempels. Er will, so scheint es, darin lediglich eine freie Symbolik vom Wiedererstehen des Reiches Gottes finden, nicht aber (mit Hengstenberg, der hier auffallend nüchtern spricht) die Erwartung der Wirklichkeit eines neuen Tempels. Eingestandenermaßen wirkt dabei die principielle Rücksicht ob, nicht „die Phantasie des jüdischen Priesters“ mit dem reinen Strahle der göttlichen Offenbarung zu mischen. Seine Behauptung (S. 15. 442), das Bild des Baues sei ein Gegensatz zu den großen Bauten Nebukadnezars, läßt sich indeß nicht belegen und bleibt nur unfruchtbare Vermuthung. Besonders gern citirt der Verf. Aussprüche von J. P. Lange, dem bekannten Herausgeber des Bibelwerks. Das Pestere hält er laut Vorwort mit dem Herzog'schen Realencycl. für „die großartigste neuere deutsche theologische Publikation“ — ein kühnes Wort, dem jedoch Viele, welche diesem Werke ausschließlich ihr Verständniß des Alten Testaments entnehmen, beistimmen werden, die Anderen schwerlich.

Lübingen.

E. Diestel.

Bernardi Stade, Theol. Lic. Philos. Doctoris Theol. in Univ.
Lips. privatim docentis, de Isaiæ vaticiniis Aethiopicis diatribe.
Leipzig, Vogel 1873. VIII et p. 131.

Der Verf., der sich bereits vor einigen Jahren als tüchtiger Kenner des Aethiopischen (durch seine Abhandlung über den Ursprung der mehrlautigen Thatswörter der Geesprache) bewährt hatte, verwerthet hier seine umfangreichen etymologischen und historischen Studien zur Aufhellung einiger wichtigen Stellen des Alten Testaments. Er gibt uns zuerst einen Abriss der Geschichte Aethiopiens, namentlich gestützt auf ägyptologische und assyriologische Kenntnisse, hierauf einen sehr gründlichen Commentar über die beiden auf Aethiopien bezüglichen Capitel des Jesajas (Cap. 20 und 18, letzteres unter richtiger Hinzunahme von 17, 12—14). Was jenes Capitel angeht, so wurde dasselbe 711 gesprochen, als der Tartan Sargon's Assod zu belagern im Begriff stand. In der Schlacht bei Raphia 720 waren Sabi von Aegypten und Hanno von Gaza von Sargon besiegt worden, der letztere auch gefangen, aber nach Leistung des Vehnseides wieder eingeseßt. Azuri, König von Assod, auch zinspflichtig, versagte den Tribut.

Sargon entthront ihn und setzt den Bruder desselben, Ahimit, ein. An seine Stelle kommt mit syrischer Hülfe Zaman. Als Sargon heranrückt, flieht dieser in die Thebais, offenbar um dort Hülfe zu suchen. Die schnelle Eroberung von Adod bewegt aber den äthiopischen König von Sargon Frieden zu erbitten und er sendet deshalb Zaman gebunden an den König von Assyrien. Die schnelle Züchtigung von Adod ist richtig durch die Nothwendigkeit motivirt, beim beabsichtigten Feldzuge gegen Aegypten eine sichere Operationsbasis zu gewinnen. Uebrigens wurde Adod bald von Sargon wieder aufgebaut und mit einer kräftigen assyrischen Besatzung versehen. Darin erblickt der Verf. wohl mit Recht die Ursache, warum Psammetich volle 18 Jahre (Herod. II, 157) auf die Belagerung Adod's verwenden mußte, obgleich es bisher den assyrischen Heeren keinen nennenswerthen Widerstand geleistet hatte. — Zur Erläuterung der Weissagung über die Aethiopen stellt der Verf. nach Lepsius fest, daß von 716 an äthiopische Könige über Aegypten herrschten, nämlich Sabaka (716–704), Sabatada (704–692), Taharka (bibl. Tirbaka) 692–664. Der herodotische Zethon, Zeitgenosse Sanberib's, ist entweder (der Verf. gebraucht hier wohl nur aus Versehen vel-vel, statt aut-aut) Sabataka oder ein König von Unterägypten mit dem Beinamen Seti. Der bibl. So 2. Reg. 17, 4, gehörte gleichfalls zu den kleinen Königen Unterägyptens, fällt aber vor 725; dagegen ist jener Savi von Aegypten, der 720 bei Raphia geschlagen wurde, identisch mit dem Aethiopen Sabaka. Der Pharao, dem Savi Hülfe brachte, ist dann wohl der „weiße“ Bocchoris gewesen, der indeß später, wohl nach einem Kriege, von Sabaka lebendig verbrannt wurde. Die Weissagung gegen die Aethiopen fällt dann kurz vor den unglücklichen Ausgang von Sanberib's Feldzug gegen Juda und Aegypten, also (nach assyrischer Chronologie) zwischen 702 und 700. — Mit beiden Hauptergebnissen kann man wohl übereinstimmen, wie ich dies auch in den Einschaltungen in Knobel's Jesajascommentar angedeutet habe. Man gewinnt aus dieser theologischen Erstlingschrift den sehr günstigen Eindruck, daß der Verf. nicht novarum rerum studiosus sei, sondern der richtigen Ansicht lebe, daß eine tiefere allseitigere Begründung einer bereits von Vielen getheilten Meinung mindestens in gleichem Maße eine Bereicherung der Wissenschaft enthalte, wie Aufstellung kühner neuer Hypothesen. Obgleich selbstverständlich alle vorgetragenen Combinationen nur auf einen abgestuften Grad von historischer Sicherheit Anspruch machen können, so gewahren wir doch mit Freude durchweg das Bestreben, den Dingen auf den Grund zu gehen und fast überall auch ein nüchternes umsichtiges und theologisch durchaus unbefangenes Urtheil. Von dem Verf. steht daher auch in der Folge recht Züchtiges zu hoffen. Das gefällige Latein verräth den Eig des „letzten Römers“ (vergl. Jahrb. 1869, XIV, 547).

Tübingen.

E. Diestel.

Ecclesiastes; a contribution to its interpretation: containing an introduction to the book; an exegetical analysis; and a translation, with notes. By Thomas Tyler, M. A., prizeman in Hebrew and new testament Greek, of the university of London. London, Williams & Norgate 1874. pp. IX. and 156. Denselben Grundgedanken, den der Verf. bereits in einer Broschüre *Some new Evidence as to the Date of Ecclesiastes* (London 1872) ausgesprochen

hatte, sucht er hier näher zu begründen. Deshalb nimmt auch die Einleitung (S. 1—83) den bedeutendsten Umfang ein. Er glaubt nämlich gefunden zu haben, daß das räthselhafte Buch die deutlichsten Wirkungen davon zeigt, daß der Autor sowohl die stoischen wie die epikureischen Lehren in sich verarbeitet habe. Nicht (S. 65) in ihrer objectiven Kleinheit, sondern in der Gestalt, wie dieselben in den jüdischen Schulen seiner Zeit Gegenstand lebhaftester Discussion geworden waren. Da aber das Buch des Siraciden die Bekanntschaft mit Koheleth verrathen soll, so haben wir die Abfassungszeit gegen 200 v. Chr. anzusetzen, also ganz dieselbe Zeit, die auch Hitzig (204) aus anderen Gründen dem Buche vindicirte. In sehr geschickter Weise macht der Verf. darauf aufmerksam, wie die ersten Lehrer der Stoa sämmtlich dem Orient angehörten: Zeno, der Stifter, kam aus dem kypri-schen Kittion, ebenso Persäus, Kleantb aus Assus in Troas, Chrysipp aus Tarsus in Cilicien, ebendaher Zeno der jüngere und Antipater, Diogenes aus Seleucia am Tigris u. A. Andererseits verräth Koheleth umfängliche Welterfahrung und einen stark kosmopolitischen Charakter. Was nun die Berührungspunkte betrifft, so legt der Verf. weniger Nachdruck auf den Monotheismus, der sich in dem berühmten Kleantb'schen Hymnus auf Gott kundthut, nicht minder bei Chrysipp u. A., sondern mehr auf die Idee der Weltordnung, wie sie auch Koh. 3, 1—8 in dem „Catalogue of the Times and Seasons“ sich in grundsätzlicher Weise ausspricht. Damit harmonisire das stoische Grundprincip τὸ ὁμολογούμενον τῇ φύσει Ζῆν. Und so sucht er die anderen Hauptmerkmale des Stoicismus aufzuweisen wie auch des Epikureismus. Denn Koheleth wägt eben in seiner Weise beide Anschauungen gegeneinander ab. — Indes, fürchten wir, wird das, was der Verf. vorbringt, nicht in dem Maaße überzeugen, als er hofft und glaubt. Denn jene „Zeiten“ sind schwerlich als prästabilirte Weltordnung gemeint. Und daß der Mensch darnach leben solle, erscheint nicht 3, 17 als Grundgedanke: denn unmöglich bedeutet *וְשׁוּבָה* in the course of nature sondern „an dem Ort des Gerichts“, von dem so eben die Rede gewesen; wo blieben denn die Grundbegriffe der stoischen Ethik ὁμολογούμενος und φύσις? Daß Alles wiederkehrt in den verschiedenen Aeonen, ist doch eine andere Ansicht als der Mangel an Neuheit (3, 15) in den heutigen Vorgängen. Daß die Arbeit der Natur 1, 5 ff. resultatlos ist, dieser Gedanke ist doch zu wenig eigenthümlich. Daß aber der große Grundsatz „alles ist eitel“ (S. 15) einen Kernpunkt stoischer Anschauung ausmache, ist unerwiesen. Im Ganzen muß man zugestehen, daß alle diese Anschauungen des Buches auch aus einer Zersetzung der hebr. Weisheitslehre, wie wir sie aus den Proverbien und dem Buche Hiob kennen lernen, sich ebenso gut, ja viel leichter ableiten lassen. Die Coincidenzen, welche Hr. Tyler finden will, geben entweder der hebräischen oder der griech. Anschauung ein Plus, das sich eben hier oder dort nicht strict nachweisen läßt. Gleichwohl halten wir die Möglichkeit der These des Verf. aufrecht; hier ist besonders 3, 11 bedeutungsvoll: „Alles hat Gott schon gemacht in seiner Zeit, auch hat er die Welt (Olam) in der Menschen Herz gegeben, nur daß der Mensch das Werk, welches Gott wirkt, nicht von Anfang bis zu Ende findet.“ Olam als Weltlauf, Weltordnung ist hier also den Menschen ins Herz gegeben, daß sie danach handeln können: sie entspricht dem göttlichen Werke in der Natur, daher 8, 5: Zeit und Recht kennt wohl des Weisen Herz. Das ist so unhebräisch wie möglich; hier aber ist wohl jene φύσις wahrnehmbar, die ja auch bei den Stoikern merkwürdig genug oft als „Werk Gottes“ erscheint. — Indes wird diese

Anschauung später gar nicht verwerthet noch weiter ausgeführt. — Die Empfehlung des Wohllebens brauchte der Jude indeß wohl nicht von Epikur zu lernen, zumal ja der Genuß der Lebensgüter ganz als Gabe Gottes erscheint 2, 24. 3, 12. 22. 3, 17. 8, 15. 9, 7 ff., obwohl die starke Betonung des Sages bei dem sonst so maßvollen Autor dafür spricht, daß jener Genuß längst Object philosophischer Discussion geworden. Vergleichen wir aber 11, 10 („Verbanne Unmuth aus deinem Herzen und laß fern sein das Uebel von deinem Fleisch“) mit Epikur's Ziel *ἡ τοῦ σώματος ἡγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία* oder *μὴτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μὴτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν* — so springt die Identität in die Augen. Demnach hatten auch wir eine Verführung des Koh. mit nacharistotel. Philosophie für wahrscheinlich, indeß weniger in den Grundgedanken als in der Peripherie. Namentlich ist das Fehlen des streng legalen Elementes (denn 4, 17. 5, 3. 12, 13 sind viel zu allgemein) ein Fingerzeig, daß der Autor seine Hauptbildung wohl nicht in Palästina geschöpft hat. — Ueberhaupt können wir uns über die vorliegende Arbeit nur recht günstig aussprechen da sie durchweg den Geist echt wissenschaftlicher Unbefangenheit athmet. In der Exegese ist der Verf. geneigt der jüdischen Uebersetzung etwas zu viel zuzutrauen.

Tübingen.

L. Diestel.

Historische Fragen mit Hülfe der Naturwissenschaften beantwortet von Dr. Carl Ernst v. Baer, Ehrenmitglied der kais. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. St. Petersburg, Hofbuchhandlung H. Schmidtdorff 1873. SS. XIV. und 385.

Der größte Theil des vorliegenden Bandes (S. 112—385) beschäftigt sich mit der Frage: wo ist das salomonische Ophir zu suchen? Der Aufsatz untersucht nicht nur die Zitelfrage in eingehendster Weise, sondern gibt auch eine Fülle des interessantesten Materials, namentlich für Kenntniß der im A. T. erwähnten Mineralien und Gewächse. In hohem Grade belehrend sind auch Darlegungen wie über Masse, Verbreitung und Abnahme des im Curs befindlichen Goldes, über die ursprünglichsten Fundgruben des Zinns, über die Bezugsquellen für Zimmt, Aloe u. über die gesammten Handelsbeziehungen, die im Alterthum zwischen Indien, namentlich den südöstlichen Theilen, mit dem Westen stattfanden. Den Grundtext bilden aber die bekannten Stellen 1. Kön. 9, 29 ff. 10, 11 ff. Als Basis für seine Untersuchung nimmt der Verf. nicht die philologische, sondern die realistische Seite, nämlich Wesen und Namen der Gegenstände, die von Ophir mitgebracht wurden. Weder in der pyrenäischen Halbinsel noch in Ostafrika (gegenüber Carl Mauch, Petermann, Murchison), noch in Arabien, sondern nur in Indien kann Ophir gesucht werden. Aber auch nicht in der Nähe des Indus. Denn die Fülle von Gold, welche die Ophirschiffe beimbrachten, an sich nicht zu bezweifeln, kann unmöglich durch Tauschhandel erworben sein, zumal ja die Gebräuer keine Tauschobjecte besaßen, die sich dorthin hätten verschifft lassen, sondern es muß bergmännisch oder durch Waschen unmittelbar gewonnen sein. An der Induemündung, wo man bisher Ophir suchte, kann Ophir deshalb nicht gelegen haben; denn Gold findet man erst viel zu nördlich. Nun sind die Namen für Affen, Elfenbein, Pfauen, Almuggim- oder Algummimholz (gew. mit Sandelholz, nach Luther mit Ebenholz, gegeben) zwar im Sanskrit vorhanden, aber zum Theil hier erst aus den dravidischen Sprachen, namentlich aus dem Tamulischen

aufgenommen, so ganz sicher bei tamul. tukei = tukijjim Pfauen, kapi Affe sanscr. und tamulisch. Eine genügende Ableitung für Almuggim (sonst von valgum sanscr. mit deffanischer Aussprache: süß) ist noch nicht gefunden: gegen Sandelholz (sanscr. Aschandana, ebenso nach Nest S. 268 in sämtlichen dravidischen Sprachen) läßt sich nicht die Zartheit und Weichheit einwenden, da es im Süden Indiens auch zu Särgen gebraucht wird. Alles paßt aber auf die Halbinsel Malakka (eig. Malaka zu sprechen, also identisch mit Malaga in Spanien, der alten Niederlassung der Phöniciern). Hier findet sich in allen Klüssen und in den Gebirgstrümmern reichlich Gold; hier war jenes Goldland Thryse, von dem die Alten so viel berichten, in mehr oder minder sicheren Angaben. Hier wohnten ursprünglich rohe Völker, die weder die Goldgewinnung verstanden, noch den Handelswerth des Goldes ahnten. Aus jenen Gegenden mag schon sehr früh Gold gekommen sein, damals, als die Phöniker noch am persischen Meerbusen wohnten und vornehmlich Massen von Zinn nach Westen überführten. Dies muß nämlich in die Bronzezeit fallen; denn diese Mischung von Kupfer und Zinn ist in ihrer ungeheuern Ausdehnung sowie nach ihrer hohen Alterthümlichkeit unergreiflich, wenn wir als Fundgrube nur die von den Phöniciern erst um 1100 entdeckten Kassiteriden (Küste von Cornwallis, oder gar das Erzgebirge denken. Später aber verließen die Phöniker jene Gegenden, weil sie in Spanien Gold und Silber genug und leichter fanden. Die fremden Israeliten dagegen konnte der Phöniciern Hiram wohl in die alten verlassenen Fundstätten im Osten geleiten, gewiß ohne Ahnung, daß man hier, wie der Erfolg zeigte, noch unentdeckte Goldlager ausbeuten könne. Von Ceylon (das nicht mit Emerson Tennent als Ophir zu bezeichnen ist, weil hier kein Gold sich findet) holten sie Silber, Edelsteine, Elfenbein, Pfauen und Affen, da sie hier gewiß gesäet und geerntet haben. Mit Emerson Tennent hält er Point de Galle auf Ceylon für das ursprüngliche Tarsis, indeß nur in Folge einer Ueberschätzung von 2 Chron. 9, 21 (wo die Tarsischiffe des Josaphat als nur nach Tarsis gehende aufgefaßt sind); die von ihm selbst S. 228 offen gelassene Möglichkeit, es sei ein Versehen, enthält jedenfalls das Richtige. — Nach unsrer Ansicht hat der berühmte Naturforscher und ehrwürdige Nestor der Wissenschaft in dieser Arbeit einen im höchsten Grade dankenwerthen Beitrag für eine der schwierigsten alttestamentlichen Fragen geliefert. Wir würden sofort beistimmen, wenn nur der Name Ophir oder Sopheira, Sofara mit der Halbinsel Malakka irgendwie in sichere Beziehung gesetzt werden könnte (denn daß Sophir der altägypt. Name für Indien sei, dafür reicht doch die Autorität des alten Kircher heute nicht mehr aus); denn gegenüber den alten zahlreichen Zeugnissen für ihren Goldreichtum kann freilich das etwas geringere Maas der heutigen Ausbeute nichts bezeugen, da solche Goldgruben verhältnißmäßig leicht erschöpft werden. Die Möglichkeit, daß die Phöniciern auch ohne Compaß dorthin gelangen konnten, hat der Verf. zur völligen Evidenz gebracht.

Tübingen. E. Diestel.

Biblische Naturgeschichte für Schulen und Familien. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein. Achte umgearbeitete Auflage. Calw, in der Verlagsbuchhandlung. Stuttgart, in Commission bei J. F. Steinkopf. 1874. SS. IV und 308.

Die fleißige und gründliche Durcharbeitung, welcher der ungenannte Verfasser den gesammten Stoff unterzogen hat, erlaubt und gebietet auch hier eine

Erwähnung dieses bescheiden auftretenden aber sehr inhaltreichen Büchleins. Die Holzschnitte leisten Alles, was man zu erwarten berechtigt war. Der Verfasser hat sich besonders und mit Recht an die neueren Forschungen von Tristram gehalten. Darum stehen seine Beschreibungen fast durchweg auf der Höhe unserer heutigen Kenntnisse. Nur hier und da ließen sich einige Kragen einflechten und Lücken aufzeigen. So identificirt er mit Layard und Tristram den assyrischen Bison mit dem biblischen Keem (S. 30); freilich steht nicht fest, ob derselbe in Palästina damals bekannt war. Wie die LXX. auf ihre Uebersetzung *μοροκίριος* gekommen sind und was sie sich unter dem Keem eigentlich gedacht haben, bleibt auch S. 41 dunkel. Daß die Bibel selbst den Keem durchaus doppelgehört denkt, hätte der Verfasser gerade in einem populären Werke ausdrücklich betonen sollen. Bei Erwähnung von Matth. 19, 24 erwartet man auch (Erläuterung des „Nadelöhre“ (noch heute Bezeichnung der unteren Hälfte der Thüre in arabischen Hütten,)) die auch in den Alterthümern S. 349 vermißt wird. S. 24 stellt der Verfasser zu bestimmt hin, daß die Israeliten die Maulthiere aus dem Auslande bezogen. Denn 3. Mose 19, 19 (da ja eine durchgängige Befolgung aller Gesetze unmöglich angenommen werden darf) beweist dies nicht, und da ja die Kananiter Kriegswagen mit Pferden hatten, so können sehr wohl von diesen die Maulthiere gezüchtet worden sein; es bedurfte daher keiner Einfuhr, von der wir auch nie etwas hören. S. 157 soll die bekannte Geschichte vom halb verschlungenen und wieder ausgespienenen Matrosen offenbar das Jonaswunder glaublicher machen. Wenn der Verfasser „nach Ofen“ hinzusetzt, so scheint es fast, als ob dieser berühmte Naturforscher für die Wahrheit des Berichtes habe eintreten wollen, was wir doch bezweifeln möchten. Derselbe findet sich schon in Müller's Natursystem III, 267 f., wie St. Ad. Grimm in seinem Commentar über Jonas (Düsseldorf 1789 S. 26) angibt, und steht mit der Auffindung eines ganzen Pferdes, eines ganzen geharnischten oder bekleideten Menschen (nach Rondelet, Brunniche, Bloch u. A.) im Bauche von Haifische wohl auf derselben Stufe der Glaubwürdigkeit. Wir glauben gern, daß obiger Matrose, da er laut Verf. „mit dem ausgestopften Haifische in Deutschland umherzog“, jene schöne Nordgeschichte überall erzählt habe; indeß so ganz sichere Autorität pflegen dergleichen Leute doch nicht zu sein. Mit rühmlicher Offenheit legt der Verf. ferner nicht nur die gleichen sondern auch die sehr verschiedenen Züge zwischen dem Tarfamanna und dem biblischen Manna dar (S. 256 ff.). Er meint beides hänge wohl zusammen und Gott habe jenes zur Hervorbringung von diesem benutzt, aber das Wie? bleibe vorerst ein ungelöstes Räthsel. Damit hätte es der Verf. auf seinem Standpunkte, der jede Sagenbildung verwirft, bewenden lassen sollen. Was er aber von sonstigem Mannaregen berichtet, ist nur verwirrend. Denn ist z. B. das persische Manna, aus beiterer Luft fallend, identisch mit dem biblischen (aus beidem macht man Brod), so gab es hier kein eigentliches „Wunder“ oder auch dort bis heute. Jenes Manna am Bansee ist übrigens das *Chlorangium Jussiffii*, ebenso wie die vom Verf. erwähnte *Parmelia esculenta*, eine eßbare Kryptogamenart. Daß man aber in der peträischen Halbinsel von solchem Mannaregen nie etwas gehört habe, hätte der Verf. nicht verschweigen sollen. Der Satz: „es ist bekannt, daß Pflanzenäste (?) mit dem aufsteigenden Thau (?) in die Rüste hinaufgezogen werden können, welche alsdann von dort wieder herunterfallen“ hätte doch wohl eines wissenschaftlichen Beleges unter dem Texte bedurft. — Die Beschreibungen

sind sonst höchst anschaulich, wie z. B. die Vergleichung des biblischen „Eßig“ (S. 266) mit unserm süddeutschen „Erntetrauf“ sehr instructiv ist. — Was er über „Baumwolle“ sagt, gibt ganz genau den heutigen Stand dieser schwierigen Frage wieder. Daß (S. 214) das kinnamón die echte ceplonische Zimmetrinde sei, wird durch den malayischen Namen derselben (kaju manis süßes Holz) sicher. Man zweifelte daran nur deshalb, weil man uralte Handelsverbindungen zwischen Südindien und dem Westen nicht recht glauben wollte. Nachoschet ist aber (S. 298 f.) wohl nicht reines Kupfer sondern eine Mischung mit Zinn, also Bronze, die allein zu Waffen tauglich ist, was er übrigens S. 301 auch selbst voraussetzt, nur nicht S. 299, wo es stehen mußte. Ueber das Gold hätte der Autor ausführlicher sein können. — Das beste Aloeholz (S. 216) führt übrigens den Namen Calambok (nicht Calambac) und kommt von Aloexylon Agallochon Loureiro. Manche Artikel sind vollständiger als irgendwo anders, wie z. B. das was der Verf. über Dudaim sagt (S. 225), auch zu dem Art. Uraun von Delitzsch (in Riehm's Handwörterbuch des bibl. Alterthumes 1875. I, 48) willkommene Ergänzungen bietet. Daß dagegen Tappuah nicht den eigentlichen Apfel sondern Orangen und Citronen bezeichne, ist fraglich, da die Juden erst im Exil mit diesen Früchten bekannt wurden. Dagegen ist Sprüchw. 25, 11 wohl die Quitte gemeint.

Tübingen.

E. Diestel.

Jahve et Moloch sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente. Dissertatio inauguralis auctore Wolfio Guilelmo Comite de Baudissin, Theol. Lic. Phil. Dr. Theologiam in academia Lipsiensi privatim docens. Lipsiae, Fr. Guil. Grunow. 1874. pp. 81.

Das gerechte und nahezu einstimmige Verdict welches seiner Zeit die Wissenschaft über die excentrische These von Daumer und Ghillany, daß Jahve mit Moloch identisch sei, gefällt hat, hat leider die theologische Arbeit drei Jahrzehnte hindurch mit seltenen Ausnahmen (Movers, Ziele) von einer gründlichen und unbefangenen Wiederaufnahme der Frage abgehalten, in welchen Beziehungen beide Gottesvorstellungen zu denken seien. Darum ist es von vornherein erfreulich, daß die Frage von neuem behandelt wird. Denn daß hier schon das Meiste richtig erkannt sei, können wir nicht zugeben. Und wenn ein Schüler von Hr. Delitzsch sich dieser Aufgabe unterzieht, so kann man jedenfalls die Furcht schwinden lassen, als ob durch die Art der Lösung dem höheren Gehalte des A. T. irgendwie werde zu nahe getreten werden. Unsere Erwartung glücklichen Gelingens steigert sich erheblich durch die Wahrnehmung, mit welchem Eifer, welchem gründlichen Fleiße und welcher unerschrockenen Energie sich der jugendliche Autor in alle einschlägigen religionsgeschichtlichen Gebiete vertieft hat. In der That beherrscht er nicht nur die betreffende Literatur im weitesten Umfange, sondern er hat sich auch die wichtigsten Grundanschauungen der neueren Religionsgeschichte (z. B. die Unterscheidung von Genotheismus und Monotheismus) zu eigen gemacht. Auch richtet er das Auge auf die Wandlungen, welche dieselbe Gottesvorstellung im Laufe der Zeit und namentlich auf ihrer Wanderung von einem Volke zum andern durchmachen muß, sowie auf die Faktoren, die bei der Bildung eines Pan-

theons thätig sind, mögen auch auf diesem schwierigsten Punkte noch manche Lücken sich finden. Mit einer so tüchtigen Ausrüstung, die sich mit Wahrheitsliebe und Unbefangenheit paart, kann der Erfolg nicht vergeblich sein, und in der That sehen wir die Frage in einem Grade gefördert, daß jede weitere Behandlung an diese Untersuchung wird anknüpfen müssen. — Der Eingang definirt das Thema: ist der Begriff Jahve's (für den der Verf. freilich innerhalb der Abhandlung stets Jehova schreibt) nicht in Aegypten entstanden, so fällt er vor die Einwanderung. Und da die Hebräer ursprünglich Polytheisten gewesen, so kann man fragen, ob einer dieser Götter nicht ursprünglich identisch mit Moloch gewesen und, wie die heutige Form der Ebeze ist, sich allmählich zum Jahve herausgebildet habe. Dann handelt der Verf. von den Anfängen des semitischen Polytheismus, ein Punkt, der uns freilich noch sehr lange, wahrscheinlich für immer, Gegenstand rückschließender Vermuthung sein wird. Recht gut ist hier die Charakteristik des semitischen Polytheismus in Einheit und Unterschied mit dem arischen. Noch stärker hätte hier der Verfasser wohl hervorheben können, daß auf semitischem Boden mit der steigenden Civilisation das Naturelement in der Gottesidee immer mehr zurücktritt; die politisch-nationale Bedeutung der Gottheit, als Führerin des Lebensgeschickes der Einzelnen und namentlich der Völker, tritt stark in den Vordergrund und verleiht der Gottesvorstellung zwar nicht einen „rein geistigen“, aber doch einen formal-sittlichen und persönlichen Charakter. Die Mehrung der Götter tritt freilich auch durch Divergenz ihrer Wirkungen ein (theils im Volksglauben, theils durch priesterliche Theologie), mehr aber noch durch geschichtliche Ursachen, Agglutination, Unterwerfung, Hegemonie neuer Stämme, deren bisher lokale Schutzgottheiten dann im Pantheon höheren Rang erhalten. — Sehr eingehend wird darauf Ursprung, Begriff und Cultus des Moloch erwogen (S. 14—54). Aus dem babylonischen Bel ist der phöniciſche Baal entstanden und führte den Beinamen Moloch, oder eigentlich Malik: die ursprüngliche Einheit Beider zeige der Cult der Hysios. Eine starke Stützung der Beweise dürfte indeß durch die dreifache Wahrnehmung erfolgen, daß der Beinamen Malik, schon seinem nächsten Begriffe nach nur Herrschaft andeutend, eine viel zu große Verbreitung hat, als daß er stets für den specifischen Moloch zu verwerthen wäre, daß ferner Kinderopfer im Alterthume doch nicht immer die Existenz des Molochbegriffes verbürgen, und daß endlich die Abwesenheit oder vielmehr Nichterwähnung jener Opfer noch nicht auf eine Aenderung der Gottesidee, wie der des Baal, zu schließen berechtigen. Denn diese Opferart wird als Merkmal eines regelmäßigen Cultus erst von so späten Schriftstellern erwähnt, wie der Verf. selbst angiebt S. 51, und selbst da nur als jährliche, daß z. B. ein argumentum a silentio in Betreff des Baals cultus unter Ahab doch zu weittragend wäre. Später nämlich soll sich Moloch von Baal geschieden haben, um allein die vernichtende Kraft auszudrücken, dann aber sei in Makkart wieder eine Vereinigung erfolgt. Der Beweis dafür, daß Moloch zu irgend einer Zeit die vernichtende Macht repräsentirt habe, kann wohl nicht aus der Combination mit dem assyrischen Adar gewonnen werden; denn dazwischen liegt die Einwanderung in Phönicien. Auch ist ja Adar viel weiter greifend, wie die Inschriften darlegen. Sander ist, wie (F. Schrader gezeigt hat, identisch mit Makkart und Adramelech und bedeutet tutor; denselben Begriff will der Verf. dem synonymen Gotte Sakkut zuweisen. Und Moloch ist ja Könige ursprünglich wohl Kämpfer, als worin sich das מלך am frühesten darstellt

(vgl. S. 33), also wie Ramos. Denn daß dies „Herrschen“ nur auf den *rex coeli* et diei beschränkt sein solle, wie es S. 46 scheint, ist wohl nicht die Meinung des Verfassers. Seine eigene Combination mit dem Kriegs- und namentlich mit dem Wolkfeuer (S. 43) konnte hier weiter leiten. — Daß Moloch solarisch zu deuten sei, sucht der Verf. vielfach zu beweisen. (Eine Prüfung der Argumente, die mir nicht zwingend zu sein scheinen, würde zu weit führen. Allein die Frage hat auch für die wirkliche Anschauung von Moloch wenig Bedeutung, sofern nämlich, wie gleichfalls der Verf. richtig bemerkt, auf semit. Boden die verzehrende Kraft des göttlichen Feuers nicht an die Sonne geknüpft wird, sondern (was er aber auszuführen unterläßt) an die Wetterwolke, in älterer Zeit an vulkanische Vorgänge. — Im vierten Abschnitte erfolgt die Vergleichung mit Jahve mit Umsicht und Schärfe. Er lehnt zunächst im Kultus die Einwirkung der Molochs-idee ab, wobei er die Beschneidung und die Darbringung der Erstgeborenen besonders bespricht. Die Hinrichtung der Sauliden 2. Sam. 21 ist freilich *actus forensis*, aber doch ein Gottesgebot, welches eine unprophetische Strenge des Gottesbegriffs voraussetzt. Ferner lehnt er auch weitere Parallelen ab: Jahve sei weder Sonne noch *vis naturalis* noch *vis perniciosa* in ausschließlichem Sinne, sondern Licht und Feuer sind nur seine Manifestationen. Der Verf. sagt auch hier viel Wichtiges. Kaßt man hier den Moloch als rein verderbliche Naturkraft, so sind seine Beweise schlagend. Indes seine eigenen trefflichen Bemerkungen im Eingange zeigen, daß die Naturmächte auf semitischem Boden stets auch einen persönlichen Charakter zeigen, sich also über die Natur formell bedeutend erheben. Mögen sie auch sich an Naturelemente anlehnen, so ist doch der Umfang ihrer Wirksamkeit durchaus nicht auf den dieser Elemente beschränkt, was ja sogar auch auf arischem Boden gilt. Und jene Beschränkung des Moloch auf *vis evertens* congruirt doch gar zu wenig mit den reichen Combinationen, welche der Verf. bisher vollzogen und auf die er seine früheren Sätze aufgebaut hatte. Eine Annäherung findet der Autor nur insofern in dem Glauben der alten heidnischen Hebräer, als sie, wie in Baal, den Himmelsgott als zugleich zeugende und vernichtende Macht verehrt hätten. Schade ist, daß der Verf. bei seiner Untersuchung nicht den biblischen Stellen vom Moloch, die ja spärlich genug sind, eine eingehende Besprechung gewidmet hat; sie lagen bei näherer Analyse seiner Aufgabe doch nicht so ferne, wie es scheint. Hätte er umgekehrt die Untersuchung mit der Frage begonnen, welches die volksthümliche, also noch nicht prophetisch-geartete Vorstellung von Jahve gewesen sei, dann würde er wohl der Berührungspunkte ungleich mehr aufgefunden haben, freilich bei bedeutender Erweiterung der Molochs-idee. Ob übrigens Moloch jemals auf canaanäischem Boden oder von Seiten der Phönicier den Rang einer besondern Gottheit gehabt habe, dürfte noch nicht erhärtet sein, zumal das Schweigen Sanchuniathons ein starkes Gewicht dagegen in die Waagschale wirft. — Wir begnügen uns mit diesen flüchtigen Bemerkungen, deren aphoristische Unklarheit wir selbst lebhaft fühlen, und die weniger Bedenken ausdrücken als Winke zu weiterer Ausfeilung, und Zeugnisse der höchst anregenden Wirkung sein sollen, welche die Darlegungen des gelehrten Verfassers auf jeden Leser üben müssen. Schließlich geben wir der unverhohlenen Freude Ausdruck, daß die alttestamentliche Wissenschaft in dem Autor einen so tüchtigen, strebsamen und kundigen Mitarbeiter gewonnen hat.

Lübingen.

E. Diestel.

Antiochus IV. Epiphanes, König von Syrien. Ein Beitrag zur allgemeinen und insbesondere israelit. Geschichte, mit einem Anhange über Antiochus im Buche Daniel, von Dr. phil. Johannes Friedrich Hoffmann. Leipzig, A. Lorenz 1874. SS. VIII und 111.

Eine historische Persönlichkeit, welche die bedeutungsvollste Periode der nachchristlichen Geschichte Israels hervorgerufen und die zugleich durch Vermittelung des Buches Daniel ein Prototyp des Antichrists geworden ist, muß von vorn herein das Interesse des Theologen in hohem Grade in Anspruch nehmen. Der Verf. schildert zunächst die Jugend des Königs, den für seinen Charakter verhängnißvollen Aufenthalt in Rom, entwickelt die Lage des syrischen Reiches und erzählt dann in klarer und eingehender Weise den Verlauf seiner Thaten. Den ersten ägyptischen Feldzug (der Verf. nimmt deren vier an) setzt er nicht, wie gewöhnlich geschieht, 171 v. Chr. sondern ein Jahr früher 170 durch eine geschickte Combination von Polyb. 28. 1 mit Eiv. 44, 1. Als nämlich die Gesandten des Philometor sowie die des Antiochus in Rom gegenseitig ihre Beschwerden vorgetragen hatten, entschied der Senat, Qu. Marcius solle ein geeignetes Schreiben verfassen und den Streit beilegen. Der Verf. setzt dabei voraus, daß Qu. Marcius zu jener Zeit bereits Consul gewesen sei und verlegt die Senatsitzung ins Jahr 169, supponirt dabei, daß die Abfindung etwa dreiviertel Jahre vorher erfolgt sei und daß Antiochus gleichzeitig mit der Abfindung seiner Gesandten den Krieg begonnen und lange vor jener Senatsitzung glücklich beendet habe. Allein alle drei Annahmen sind doch sehr gewagt: daß Qu. Marcius damals Consul gewesen, sagt Polvbius nicht, wenn auch ein derartiger Senatsauftrag an und für sich dem Oberhaupte des Staates wohl geziemt; noch mehr spricht dagegen, daß der Senatsbeschuß so garnicht auf den damals angeblich beendigten Feldzug Rücksicht nimmt. Demnach fällt der erste Feldzug wohl ins Jahr 171. — In die Rückkehr vor diesem Feldzuge fällt dann die Veranbung des Tempels in Jerusalem, offenbar aus Geldnoth. Erst 168 sucht Antiochus die Juden von ihrer Religion abwendig zu machen, in der That grade auf heidnischem Boden eine Ungeheuerlichkeit. Nicht aus Befehungseifer sondern aus Centralisationsucht, wie der Verf. im Ganzen richtig die Sache ansieht. Indes kam wohl bei ihm die Wahrnehmung hinzu, daß der noch gesetzkreue Theil der Juden stark zu Gunsten Megrens agitiren werde, und zugleich die Feindschaft gegen das letztere Land, wo den Juden gegenüber ja bis dahin die entgegengesetzte Politik gehandhabt worden war. (Erst Ptolemäus Physkon machte davon eine Ausnahme. — Eine nähere Darstellung der makkabäischen Kämpfe gibt der Verf. nicht, weil in denselben nur des Antiochus Feldherren, nicht er selbst theilhaft waren. Er starb 164 in der persischen Stadt Tabae. — Das Gesamturtheil über diesen begabten Herrscher (S. 78 f.) ist maßvoll. Alle Versuche, seinem Reiche die alte Machtstellung wiederzugeben, scheiterten — theils durch Dazwischenkunft der römischen Weltmacht, theils durch die Unterschätzung des religiösesittlichen Geistes im Judenthume. So wenig er der Verantwortlichkeit für seine Falschheit, Härte und Despotismus entbeken würde, so fällt doch ein Theil der Schuld auf die Ungunst der Verhältnisse. — Im Anhange wird die Zeichnung des Antiochus im B. Daniel beleuchtet in recht treffender Weise; namentlich wird gegen Kranich-

feld die historische Genauigkeit der Schilderungen in Cap. 11 aufrecht erhalten. Gleichen Werth hat wohl die Meinung Zöllers, der den Rahmen der Weissagung für alt und exilisch hält und erst das Detail ex eventu hinzugefügt denkt. Und darum hätte der Verf. diese gewiß unhaltbare Ansicht auch einer Prüfung unterziehen sollen. Schließlich stellt er die Alternative: Entweder „muß man die Consequenz ziehen, daß Gott seinen auserwählten Rüstzeugen auch einzelne bestimmte geschichtliche Ereignisse in chronologischer Reihenfolge auf übernatürliche Weise geoffenbart habe, so daß sie im Stande waren, rein zukünftige Weltbegebenheiten im Voraus zu verkündigen und fast chronikenartig niederzuschreiben. Im andern Falle wird man kaum umbin können, denen beizustimmen, welche die Abfassung des Buches Daniel in die Makkabäerzeit verlegen“. Bei dieser sehr richtigen Fragestellung ist es etwas verwunderlich, daß der Verf. sich nicht rund und einfach für die letztere Meinung erklärt. — Was nun das Büchlein im Ganzen angeht, so ist es gewiß eine dankenswerthe Arbeit. Indes, glauben wir, hätte der Verf. doch besser gethan, da er ja eine gelehrte Monographie schreiben wollte, die strittigen Hauptpunkte ausführlicher zu behandeln und das Bekanntere kürzer abzumachen. — Merkwürdiger Weise hat der Verf. nur die Darstellung benutzt, welche Hitzig in f. Comm. 3. Daniel gibt, nicht aber die in seiner Geschichte des Volkes Israel, die doch mehr bietet; ebensowenig bleibt die zwar sehr concise, aber doch gründliche Darstellung von Stark, Gaza und die phiiist. Küste S. 430 unbeachtet. Der letztere hebt besonders die verschiedene Intention bei den syrisch-ägyptischen Kriegen auf beiden Seiten richtig hervor. Dagegen ist die *ὑπόμνημα* des Philometor *εἰς Σαυωθράνην*, die Polybius erwähnt, gewiß nicht mit Stark als „Entweichung“, sondern als „Ausbruch“ zu fassen, mit Hoffmann, der ihn auf dem Wege dahin von Antiochus gefangen genommen werden läßt. — Von andern Einzelheiten möchten wir S. 29 beanstanden, daß es sich in dem Streite zwischen Simon und Onias um die Aufsicht über den Tempelschatz gehandelt habe; das *ἀγορανομία* führt wohl eher (mit Hitzig) auf die Marktpolizei in der Nähe des Tempels. Das sehr streitige *προτοκλήτια* 2. Mak. 4, 21 will der Verf. vom ersten Belagerer verstehen. Das Factum muß gewiß nach S. 24 wenigstens 3, ja 4 Jahre vor dem ersten ägyptischen Feldzug fallen — also noch früher als 172 —; daß aber die von Polybius 28, 10 berichteten Festlichkeiten nicht vor dem Ausbruch des Krieges stattfinden mußten, sehen wir nicht ein. Die Deutung Stark's als Mündigerklärung wäre an sich ganz pfeffend. Allein Philometor wäre dann sicher auch als König anerkannt worden. Dies geschah aber erst nach dem Tode seiner Mutter Kleopatra, im achten Jahre nach dem Tode seines Vaters, also Mitte 173, worin wir also Hitzig (Gesch. Israel II. 373) beistimmen. Demnach fand wohl überhaupt keine Mündigerklärung statt und jenes streitige Wort wäre dann von dem ersten feierlichen Auftreten des Philometor als König zu deuten. — Auch sonst hätten wir in manchen Punkten dieser dunkeln Periode Bedenken vorzutragen. Immerhin bleiben wir aber (trotz absprechender Urtheile seitens gewisser Profanhistoriker, bei unserer günstigen Ansicht von der Schrift stehen.

Hermeneutik des neuen Testaments von Dr. A. Zimmer, Prof der Theologie in Bern. Wittenberg, Verlag von Hermann Köling 1873. SS. VIII und 301.

Wird auf protestantischem Boden mit dem Schriftprincip Ernst gemacht, so sollte man meinen, müßte gerade die Hermeneutik als Theorie der Auslegung innerhalb des Kreises der theologischen Disciplinen bei uns theils schriftstellerisch theils in lebendiger Didaxis emsige Pflege erfahren. Leider ist dem nicht so, und überall zeigen sich die Früchte: Dogmatismus und willkürliche Allegoristik wuchern auf allen Seiten, nicht nur auf dem Gebiete der praktischen Verwerthung der Schrift, sondern auch auf den Höhen angeblich reinsten Wissenschaft. Die stereotype Meinung, sie sei langweilig, ist meist nur die Rehrseite eines geistigen Armuthszeugnisses, das sich oft mit sonderbarer Ungenirtheit Lehrer wie Schüler ausstellen. Zur Verschönerung dieser Versäumniß beruft man sich darauf, daß alle Theorie „grau“ sei; darum blieben auch so viele Exegeten „ewig grün“. Man vergißt, daß in der „Theorie“ eben auch die Methode stecke und daß man ohne rechte Methode arg stolpern müsse. Deshalb begrüßen wir das genannte Werkchen des würdigen Altmeisters der Berner Hochschule mit hoher Freude. Für Studierende geschrieben, muß es gerade hier seinen Zweck vortrefflich erfüllen, und mit vollem Rechte hat man es bereits eine unentbehrliche Zugabe zu Hagenbach's Encyclopädie genannt. Daß auch Nachgenossen gar Manches daraus lernen können, namentlich aus dem höchst feinsinnigen Abschnitte über Ermittlung der Intention einer Schrift (S. 246 ff.), möchten wir ausdrücklich hervorheben. Der Verf. steht völlig auf dem Boden der modernen grammatisch-historischen Exegese, die er aber nur darum für ausreichend erklärt, weil er die historische Seite sachentsprechend vertieft. Besondern Nachdruck legt er auf die religiösen Vorbedingungen des Exegeten, sowie auf den evidenten Nachweis, daß die Ergebnisse der Auslegung den rechten protestantischen Glauben niemals schädigen können. — Die Mängel, welche der Verf. mit Recht an den bisherigen Arbeiten rügt, hat er mit Erfolg vermieden — nämlich theils eine zu flüchtige Besprechung der Grundfragen, theils eine zu geringe Ausstattung mit Beispielen. So wird seine Hermeneutik auf der einen Seite mit der theologischen Principienlehre eng verbunden, auf der andern in das volle Leben der Schriftforschung, ja des theologischen Erkennens wie der kirchlichen Anwendung der Schrift hineingestellt. Auf diese Weise wird der volle Werth der Theorie als einer methodischen Einsicht erst recht klar. Nach beiden Seiten übertrifft seine Leistung die bisher beste Darstellung der Disciplin, wie sie in der allseits anerkannten Hermeneutik seines Lehrers Samuel Zug vorliegt. Sein Buch beschränkt sich indeß auf's Neue Testament. Seine principielle Trennung der Disciplin, je nach den beiden Theilen der Bibel, halten auch wir für berechtigt, doch nicht für nothwendig, weil nämlich eine Fülle von Stoff in beiden Darstellungen identisch sein muß und weil die geschichtlich vorhandenen Abirrungen und Wandlungen der Auslegung und ihrer Theorie sich enge an die Vorstellung „heilige Schrift“ anlehnen, an der ja das Alte wie das Neue Testament ebenmäßig Theil gehabt haben. Die Unterschiede treten nur ein, wo es sich um die technische Ausrüstung des Auslegers handelt und dann bei der Textkritik, die sich enge an die Textgeschichte anlehnt.

Sehr richtig gruppirt der Autor seinen Stoff in drei Theile: die „Allge-

meine Grundlegung, die einzelnen Operationen des Schriftauslegers, das religiöse Verständniß.“ Statt der üblichen Auseinandersetzung, wie sich die Hermeneutik zu Logik, Grammatik, Rhetorik u. s. w. verhalte, erhält zuerst der Leser in viel praktischerer Weise eine Darlegung der Art, Wesen, Zweck, Bedingungen des geistigen Verkehrs. Dann wird die Aufgabe des Auslegers bestimmt. Der frappirenden Definition: „einen Schriftsteller erklären heißt: den Unterschied zwischen ihm und uns aufheben“ wird durch die gleich folgende Deutung jede Möglichkeit eines Mißverständnisses entzogen. Der Sinn des Schriftstellers soll wie eine historische Thatsache behandelt werden: zur Erklärung gehört aber auch eine „gewisse Verwandtschaft des Auslegers mit seinem Schriftsteller.“ Manche könnten vielleicht vermessen, daß der Verf. hier nicht vom exegetischen „Tacte“ redet, auf den sonst nicht mit Unrecht (Germar) soviel Werth gelegt wird. Derselbe ist eine Synthese der zur Fertigkeit gewordenen Intention, ein gegebenes Wort als werthvollen Ausdruck einer andern, eigenthümlich gearteten, aber eben deshalb hochgeschätzten Persönlichkeit begreifen zu wollen und der Fähigkeit, dieses Begreifen durch unmittelbare Apperception zu vollziehen. Das Product jener ethischen und und dieser intellectuellen *ἐρέγεια* ist der exegetische Tact. Dazu reicht jene Verwandtschaft nicht aus, ja die Voraussetzung dafür ist fast das Gegentheil, nämlich das Anderssein des Autors. Daher erklärt sich auch eine oft merkwürdige exegetische Unfruchtbarkeit gläubiger Theologen, weil dieselben bei einem hohen Grade innerer Verwandtschaft doch nur ein Echo ihrer eigenen Ansichten in der Bibel erwarten und deshalb oft sehr wichtige Vorstellungen, ja ganze Gedankenreihen trotz täglicher Lectüre lebenslang überhören. Vollends tritt dies im Alten Testament hervor, wo die meisten Deductionen gerade solcher Ausleger, deren ganze Richtung dem Schriftgeiste sehr nahe steht, merkwürdig unergiebig und stumpf sind, selbst da wo man nicht von dogmatischem Vorurtheil im eigentlichen Sinne reden kann. — Treffliches spricht der Verf. über Offenbarung und heilige Schrift. Wir wissen wohl, daß ein „Lehrbuch“ Gedrängtheit heischt; aber gar zu gern hätten wir noch nähere Ausführung über seine so richtigen Observationen gehört, betreffend den Zusammenhang von Offenbarung und Schrift, der ja seit Chemnitz gerade auf evangelischem Boden und mit antirömischer Abzweckung viel zu enge gedacht wurde und noch wird. Gar zu gern fingirt man ein Bedürfniß sogar autoritativer schriftlicher Fixirung, das die Geschichte durchaus nicht bezeugt, und hat dadurch die Frage nach Canonisirung der heiligen Schriften sich selbst verwirrt. — In der Geschichte der Auslegung sticht angenehm die nähere Berücksichtigung der Niederlande hervor S. 64 ff., die oft in Deutschland zu kurz kommt. Als Ertrag dieser Geschichte zeigt sich dann, wie wenig von der Forderung zu halten sei, die heilige Schrift müsse anders ausgelegt werden als jede andere Schrift des Alterthums. Haarsträubende Logik und nichts Anderes ist es, wenn nun populärer Wahn aus der Gegentheile folgert: also sei die heilige Schrift nicht höher zu schätzen als irgend eine andere menschliche Schrift. Denn die richtige Auslegung will ja eben die Eigenthümlichkeit jeder Schrift, also auch die der Bibel zu ihrem vollen Rechte kommen lassen. Mitbin ist jenes moderne Princip der Hermeneutik geradezu der einzige Weg, die eigenthümliche Hobeit der Schrift voll und ganz zu wahren. — Der zweite Theil bespricht zunächst die Kritik des Textes (genau genommen eine nur vorbereitende Thätigkeit für das Geschäft des Auslegers im engeren Sinne, aber sachlich aufs engste mit ihm zusammenhängend),

hierauf die grammatische (Sprachcharakter, Hülfsmittel, exegetisches Urtheil), die logische und die Real-Erklärung, um sehr passend mit der Besprechung der Intention ganzer Schriften zu schließen. — Die bedeutungsvollsten, recht ins Leben eingreifenden Darlegungen bietet der Theil vom religiösen Verständnisse. Das theologische Verständniß ist das Product religiösen Interesses und der wissenschaftlichen Arbeit. Das Laienverständniß wird in seinem Werthe und nach seinen Schranken umsichtig erwogen. Ueberhaupt zeigt dieser Abschnitt recht den gründlich positiven und im besten Sinne des Wortes kirchlichen Geist, der die ganze klarfließende und feinsinnige Darstellung durchdringt. — Kaum daß wir hie und da etwas zu berichtigen hätten. Nur hätten wir gewünscht, daß die Bekanntheit mit dem Alten Testament (S. 233 ff.) noch nachdrücklicher und ausgiebiger als Haupterforderniß für den neutestamentlichen Exegeten hervorgehoben wäre, die uns fast noch wichtiger erscheint als die Erkenntniß des damaligen Judenthums, weil nämlich die gesammte religiöse Vorstellungswelt Jesu und der Jünger viel mehr im Alten Testament wurzelt als durch die Zeittheologie bedingt wird. (Einen Beleg für die folgenreiche Wichtigkeit dieses Desiderats gibt der 2. Band von Ritschl's bedeutendem Werke über Rechtfertigung und Versöhnung, in welchem jene Verwerthung in musterhafter Weise vollzogen wird). Nur Ein Beispiel. Der Verf. verwirft S. 186 die Deutung der Rögel auf die Heiden: ist sie wirklich falsch, wenn man Ezech. 17, 23 vergleicht? Nicht erwähnt ist der Druckfehler S. 277 Elienne für Etienne. Auch ist Herm. Nohausen nicht 1766 sondern am 21. August 1796 geboren.

Übungen.

E. Diestel.

Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Üebersetzung von Eduard Böhl, Dr. der Phil. und Theol., o. ö. Prof. an der ev.-theol. Facultät in Wien u. s. w. Wien, Braumüller 1873. SS. V und 224.

Laut Vorwort ist der Zweck dieser Schrift: alle Eigenthümlichkeiten der alttestamentlichen Citate im Neuen Testament auf eine Volksbibel oder eine Uebersetzung des Grundtextes zurückzuführen, welche, abgesehen von ihrem aramäischen Sprachgewande, fast identisch war mit der griech. Uebersetzung der LXX. Er hofft, daß dadurch ein neues Licht auf das Problem falle, wie die „Apostel“ die LXX. überhaupt citiren konnten, und daß auch die Geschichte der Septuaginta, wie nicht minder das Problem ihrer heutigen so verwirrten Textgestalt eine neue Beleuchtung empfangen werde. Diese ins Griechische übertragene Volksbibel sei dann bei der Anfertigung der Peschito benutzt worden.

Um jenen Beweis zu führen, holt der Verf. weit aus und leitet uns nach S. 28 über „Gleicher und Abgründe“. Er glaubt noch beweisen zu müssen, daß die Sprache Jesu und der Apostel nicht griechisch, sondern ein aramäisches Idiom gewesen sei. Ausführlich wird die Entstehung der Septuaginta besprochen und in die Zeit des ersten Czergetes verlegt, und zwar die Version der gesammten Bibel Alten Testaments. Das soll nach Euseb. praep. evang. XIII, 12 Aristobul aussagen. Weil nämlich einige späte Rabbinen auch Propheten und Psalmen zur Thora in weiterem Sinne rechnen, soll auch in dem Berichte des

alexandrinischen Gelehrten *ὁ νόμος* gleichfalls Propheten und Hagiographen umfassen (C. 51). Wenn Aristobul sagt, Plato (und Pythagoras) habe Einiges aus dem Gesetz schon übersezt vorgefunden und daraus entlehnt, so ist damit eine vorplatonische vollständige genaue Uebersetzung des ganzen Pentateuchs konstatirt; sonst hätte sich jener ja einer „frechen Lüge“, einer „baren Fächerlichkeit“ schuldig gemacht. Diese Sorte von Beweis riecht nach Moder; so schloß man vor einigen hundert Jahren, heute höchstens noch in jesuitischen Werken. Die nächstliegende Möglichkeit, Aristobul sei darin einer mehr oder minder irrthümlichen Sage gefolgt, wird gar nicht in Rechnung gezogen. Von solchen Deductionen wimmelt aber dies Buch. Natürlich kommt der treffliche und besonnene Humphr. Hody schlecht weg. Weil Diodor eine ägyptische Kosmogonie erzählt, in welcher Herr Böhl Anklänge an die sog. mosaische erkennt, so — hat jener Autor die Uebersetzung der LXX. gekannt und „seine Weisheit aus ihr geschöpft“ (C. 79). Mit ähnlichen Daumschrauben zwingt er dem Trogus Pompejus und Strabo Zeugnisse dafür ab. Dem Josephus wird (C. 114) in *f. Antiq. XI, 12* ein Zeugniß für eine vorptolemäische Uebersetzung des Alten Testaments abgenöthigt, die freilich im Widerspruch mit Aristobul recht nachlässig (*ἀμελίστατον*) ausgefallen wäre, während die Stelle nichts Anderes sagt: bisher habe das Gesetz nur in hebräischer Sprache und Schrift existirt und auch die letztere sei nachlässig gewesen, offenbar eine Hindeutung auf die Beschaffenheit der damaligen Handschriften. Nach Herrn Böhl soll aber *μετῆρμηται* auf eine „Uebersetzung“ gehen! — Ferner bespricht er das Verhältniß des samarit. Pentateuchs zur Sept., die Entwicklung des Targums innerhalb Palästina's und kommt dann in den drei letzten Kapiteln auf das eigentliche Thema zu sprechen.

Wir können dieser Annahme einer syrischen Volksbibel nicht beipflichten. Das Postulat, als müßte den Citaten im Neuen Testament eine schriftliche Quelle zu Grunde gelegen haben, ist unerweisbar. Wo der Recurs auf eine solche nach der ganzen Art der Schrift, wie beim Briefe an die Hebräer, von vornherein wahrscheinlich ist, da finden wir eine fast durchgängige Benutzung des Septuagintatextes. Existirte jene Recension und galt sie in den christlichen Kreisen so hoch, so hätte sie sich gewiß erhalten; mindestens hätten wir bei Hieronymus und Origenes Nachrichten über dieselbe zu erwarten. Und daß man in Palästina, wo doch in allen Synagogen der Grundtext gelesen wurde, als Basis einer Volksbibel eine Retroversion der LXX. hätte gebrauchen sollen, ist unglaublich. Denn stand die letztere so hoch in Ansehen, so wurde sie allein gebraucht, da es ja an Kenntniß des Griechischen nicht fehlte. Allein die ganze Art, sich im Citiren an den Buchstaben des Originals zu binden, findet sich erst in viel späterer Zeit. Zeugen doch selbst die Citate im Talmud durchweg nur für das treue Gedächtniß der Schriftgelehrten in einer Zeit, da man schon den Buchstaben überaus hoch hielt! Das fand zu Christi Zeit noch lange nicht statt. Hier müssen wir also vorab eine freier mit dem Buchstaben umgehende, aus dem Gedächtniß fließende Citationsweise erwarten. Nun waren aber die Schriftsteller des Neuen Testaments meist mit der griech. Version bekannt, ebenso auch mit dem Grundtexte, der ja, nach Josephus und Philo, in der Regel sogar in höchst umfassendem Grade memorirt wurde. Targumistische Zusätze erklären sich aus dem langjährigen Besuche der Synagogen. Daß übrigens schon frühe aramäische Paraphrasen, hie und da mit Anlehnung an die Septuaginta, niedergeschrieben wurden, ist möglich; aber aus

ihnen die Citate des Alten Testaments im Neuen erklären zu wollen, ist eine unbeweisbare Hypothese, welche zudem, wie der Verf. S. 2 thut, das Problem selbst ganz unrichtig stellt. Denn es klingt grade so, als ob wir bei jenen Citaten es „mit den wichtigsten Erinnerungen aus dem lehrhaften Umgange mit dem Erlöser“ zu thun hätten, ja daß die Niederschrift derselben direct von „Aposteln“ herrührte. — Die Fähigkeit des Verf. zu historischen Untersuchungen leuchtet aber aus den oben gegebenen Proben, die sich sehr mehren ließen, genugsam hervor. Seine Anschauungsweise verräth sich überdies, wenn er die Proverbien schlechtweg als ein Werk bezeichnet, das Salomo für alle Zeiten aufgezeichnet habe (S. 83), und daß er die Zahlen in 1. Mose 5 für rein geschichtlich hält — Dinge, die sich freilich nach den schriftstellerischen Antecedentien des Verf. erwarten ließen. Der Stil ist recht weitichweilig und an sehr vielen Stellen halt- und geschmacklos.

Tübingen.

E. Diestel.

Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte von Dr. Emil Schürer,
a. o. Professor der Theologie zu Leipzig. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1874. 698 S. gr. 8.

Neben dem eignen sachlichen Interesse veranlaßt mich der Wunsch meines Collegen Schürer über vorstehendes Werk, welches in anderen Zeitschriften bereits gebührende Würdigung erfahren hat, an diesem Orte zu referiren. Seiner äußeren Anlage nach ist dasselbe einfach und klar. Der Verfasser hebt mit der Zeit der makkabäischen Freiheitskämpfe unter Antiochus Epiphanes an und geht in seiner Berichterstattung bis zur Zerstörung Jerusalems im J. 70 n. Chr. herab. Innerhalb dieser Zeitgrenzen behandelt er im ersten Theile die politische Geschichte und im zweiten das innere Leben des jüdischen Volkes. Die Geschichte Palästina's (S. 59—367) zerlegt sich ihm von selbst in zwei Perioden. Von Antiochus Epiphanes bis zur Einnahme Jerusalem's durch Pompejus reicht die erste (175 bis 63 v. Chr.), die Zeit energischer Erhebung jüdischen Volksbewußtseins, siegreicher Kämpfe gegen die syrische Gewaltherrschaft, die letzte Zeit der Freiheit; und von der Eroberung der Hauptstadt durch Pompejus bis zur Zerstörung derselben durch Titus geht die zweite (63 v. Chr. — 70 n. Chr.), die Zeit, in welcher Israel unter römisch-herodianischem Regimente stand. Nur als Anhang tritt noch die Geschichte der Aufstände hinzu, in denen man unter Trajan's und Hadrian's Regierung des römischen Joches sich zu entledigen suchte (115—135). Das Leben der Juden (S. 371—665) zeichnet der Verfasser so, daß er von dem mehr Peripherischen ausgehend allmählich zu dem eigentlich Inneren sich wendet. Er gewährt einen Einblick in die nationale Beschaffenheit Israels zur Zeit Jesu Christi, schildert die Verfassung des jüdischen Volkes, seine Secten, Schulen und Synagogen, die messianische Hoffnung, von der es bewegt wird wie die Philosophie, die in ihm eine Stelle fand, auch den Zustand des Judenthums in der Zerstreuung.

Wir können dem Verfasser das Zeugniß nicht versagen, daß er bei Durchführung dieses Planes mit großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit zu Werke gegangen ist. Kaum wüßten wir aus der verwandten Literatur eine Arbeit zu nennen, in welcher dieselbe gründliche Forschung, derselbe Sammlerfleiß so wohlthuend entgegentritt. Nirgends begnügt sich Dr. Schürer damit, zu erzählen und

zu schildern: allenthalben greift er auf die Quellen zurück, um die eigenen Angaben zu belegen und dem weiter Forschenden den Weg zu fruchtbringendem Studium zu zeigen. Dabei wird auf die einschlagenden Monographien am geeigneten Orte hingewiesen. Zwar ist in dieser Hinsicht Vollständigkeit weder erreicht noch auch angestrebt worden; aber Beachtenswertes, namentlich aus neuerer Zeit, hat überall eine Stelle gefunden. So gewähren die einzelnen Abschnitte (z. B. über die Schätzung des Quirinius Luc. 2, über das sogenannte Zeugniß des Josephus von Christo, über das Buch Henoch u. A.) auf relativ engem Raum einen klaren Ein- und Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der behandelten Frage, und das Ganze gestaltet sich zu einem vortrefflichen Hilfsmittel für die, welche auf diesem weiten, schwierigen Gebiete sich orientiren wollen. Wendet es sich zunächst nicht an die Gebildeten überhaupt, so will es um so mehr in dem engen Kreis der Studirenden Beachtung finden, „freilich,“ wie der Verfasser selbst sagt, „nicht nur deren auf der Universität.“ — Besondere Anerkennung verdienen die reichhaltigen Abschnitte des zweiten Theiles, welche die zur Zeit Christi bestehenden Secten oder richtiger Parteien erörtern. Mit Recht hat Schürer die Essener hier nicht neben die Phariseer und Sadducäer gestellt. Nur jene sind, wie eingehend erwiesen wird, mit einem Mönchsorden zu vergleichen, während es bei diesen sich nicht blos um einen religiösen oder dogmatischen, sondern in erster Linie auch um einen socialen Gegensatz handelt. Nach des Josephus Zeugniß lehrt der Verfasser die Phariseer als die eigentliche Volkspartei und die Sadducäer als die priesterliche Adelpartei betrachten. Nicht minder instructiv ist die Darstellung der jüdischen Apokalypstik (S. 511 ff.) und im Anschluß daran der messianischen Hoffnung (S. 563 ff.). Weiß der Verfasser dort zugleich die richtigen Untersuchungen Neuerer in klaren Umrissen zu geben, so versteht er es hier neben dem geschichtlichen Verlauf der messianischen Idee die messianische Dogmatik selbst lichtvoll zu zeichnen. Das kritische Urtheil ist wo es hervortritt, maßvoll und besonnen, die Darstellung im guten Sinne des Wortes nüchtern, in ihrer Lebendigkeit wohl durch den Umstand beschränkt, daß der Verfasser eben ein „Lehrbuch“ schreiben wollte.

Der Reichthum des Stoffes, welchen der Verfasser vor unseren Augen entfaltet hat, macht es füglich unmöglich, Einzelnes zum Zweck specieller Mittheilungen oder Auseinandersetzungen herauszuheben. Nur sei es erlaubt, auf den Grundcharakter und die Motivirung des Ganzen noch mit kurzem Wort einzugehen. Die „neutestamentliche Zeitgeschichte“ ward bekanntlich zum ersten Mal in den von Schneckenburger nachgelassenen Vorlesungen (1862) und seitdem von Hausrath (1868 ff.) behandelt. Der Kundige erkennt aus obigen Andeutungen, daß von beiden Darstellungen die Schürer'sche sich wesentlich unterscheidet. Sie ist nicht wie die erstgenannte Arbeit zunächst für academische Zwecke und nicht wie die andere für ein weiteres Publicum bestimmt. Auch ihre Grenzen sind in selbstständiger Weise gezogen. Während Schneckenburger neben dem Judenthum die heidnische Welt der neutestamentlichen Zeit beschreibt, und Hausrath zugleich die Entstehung und älteste Entwicklung des Christenthums schildert, beschränkt sich Schürer auf die Darstellung der Zustände der jüdischen Welt. Aber er beginnt nicht nach Art der gleichnamigen Werke mit dem Jahre 63 v. Chr., sondern mit Kämpfen, welche hundert Jahre älter sind, weil in ihnen das innere Leben Israels eine Richtung gewonnen habe, die ihm im Wesentlichen noch zur Zeit Jesu Christi

eigne, zumal jene Abgeschlossenheit gegen alles Fremde, die dem israelitischen Volkseiste sein Gepräge gebe. Ob auch damit die neutestamentliche Zeitgeschichte richtig normirt, überhaupt als selbstständige Disciplin wahrhaft begründet wird, will uns zweifelhaft erscheinen. Nichts Anderes bleibt sie dann als der kleine Theil eines großen Ganzen, ein Ausschnitt der jüdischen Geschichte. Dies ist sie selbstredend ihrem Namen nach, allein der Name kann für den Begriff nicht schlechtthin entscheidend sein. Es trifft schon deshalb nicht zu, weil ihm zufolge auch die griechisch-römischen Verhältnisse hier zu berücksichtigen wären. Schürer selbst will augenscheinlich nicht einmal Alles und Jedes erörtern, was um die Wende der Zeiten auf dem Boden Palästina's geschah. Mit sichtbarer Absichtlichkeit läßt er z. B. die Beschreibung des jüdischen Alltagslebens und Anderes bei Seite, was dem Gebiete der biblischen Archäologie zugehört. Nur über das will er referiren, was als historische Voraussetzung der heiligen Geschichte zu gelten hat und was das Christenthum als „nicht außerhalb, sondern innerhalb des Zusammenhangs alles zeitlichen Geschehens“ stehend erscheinen läßt. Wir meinen, daß von diesem sehr richtigen Gesichtspunkte aus die Disposition des Buches noch anders gewonnen werden sollte. Das Christenthum, sofern es seinem Wesen nach Geschichte, Lehre und Leben ist, wäre nach seinem inneren Verhältniß zu dem bei seiner Entstehung Geschehenen aufzuweisen oder umgekehrt die Geschichte der Zeit, in welcher die neutestamentlichen Begebenheiten vorfielen, nach ihrem Verhältniß zu der mit dem Christenthum gesegneten Geschichte, Lehre und Leben. Ein Doppeltes würde daraus sich ergeben: erstens würde Manches ausgeschieden werden können, was in der vorliegenden Darstellung eine Stelle fand. Denn selbst zugestanden, daß die Kämpfe gegen Antiochus (Epiphanes) von grundlegender Bedeutung waren, wird man eine Geschichte der Makkabäer an diesem Orte nur als Beiwerk betrachten müssen. Desgleichen erwartet man hier zunächst nicht eine Darstellung der Kämpfe unter Trajan u. A. Sodann aber würde so noch klarer werden, welches „die Wäden“ sind, durch welche das Christenthum „mit der gleichzeitigen und vorangegangenen Geschichte verknüpft“ ist. Der enge Zusammenhang, innerhalb dessen das Christenthum entstanden ist, erhellt ebenso wie das Neue, das mit ihm der Welt gegeben ward. In dieser Hinsicht würde durch die Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte auch die der neutestamentlichen Theologie noch besser vorbereitet und gefördert werden. Bei Schürer tritt dieses Interesse zurück, wenn er z. B. nach der Charakteristik der jüdischen Philosophie (S. 645—665) nur kurz bemerkt (S. 665): „Schon das Neue Testament zeigt unverkennbare Spuren philonischer Weisheit.“

Doch wir bleiben bei diesen Andeutungen stehen, schon um die Grenzen einer „Anzeige“ nicht zu überschreiten. Selbstverständlich kann und soll durch sie der Dank für das, was der Verfasser auf dem eingeschlagenen Wege zu Tage gefördert hat, nicht irgendwie abgeschwächt werden.

Leipzig.

Prof. Wold. Schmidt.

Johannes, der Jünger, der nicht stirbt. Vortrag von Dr. phil. Meier, Superintendent. Dresden, Verein zur Verbreitung christlicher Schriften, J. Neumann, 1874. 41 S. H. S.

Nach drei Seiten läßt der idealistisch geistvolle, doch ohne Unterschätzung der Realitäten durchgeführte, namentlich anachenden Theologen zur Anfrischung zu

empfehlende Vortrag in dem fein gezeichneten Bilde des unsterblichen Jüngers einen Typus erblicken, der in der Kirche mit innerer Nothwendigkeit immer wiederkehrt: 1) in seinem persönlichen Charakter die Einheit von Menschen- und Christenthum (nur daß wir hierbei dem principium movens: *ὁ λόγος αὐτὸς ἐγένετο*, eine durchdringendere Veranschaulichung gewünscht hätten); 2) in der Geistesrichtung des Theologen und Apstlers Johannes die Einheit von Glauben und Erkenntniß; 3) in seiner kirchenhistorischen Stellung als Befenner der gesunden Lehre und als Bekämpfer der Irrlehren seiner Zeit, wie als Apostel der Einheit der Kirche und als Prophet ihrer Zukunft, „die höhere Einigung der Gegensätze von Confession und Union, das Symbol der Kirche des Herzens, der idealen, freien und ewigen Gemeinde, die zu allen Zeiten verborgen lebt, aber als letzter Erbe aller Epochen der Kirchengeschichte auch in der Zukunft sichtbar hervortreten wird.“

Frauenstein im Erzgebirge.

Vic. Dr. Haffe.

Historische Theologie.

Die Zeugen der Wahrheit. Lebensbilder zum evangelischen Kalender auf alle Tage des Jahres. Herausgegeben von Dr. Ferdinand Piper. Erster Band: Das Leben Jesu und der alten Zeugen bis zum Frieden der Kirchen im römischen Reich. XVI und 804 S. Zweiter Band: Das Leben der alten Zeugen von der Mitte des vierten bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts. X und 826 S. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1874. 8.

„Acta sanctorum im wahren evangelisch-katholischen Sinne des Wortes“ sind die Lebensbilder des Piper'schen evangelischen Kalenders in einer früheren Anzeige von uns genannt worden (Jahrb. f. D. Theol. Bd. X, 1865, S. 604). Mit noch größerem Rechte können wir jene Bezeichnung auf das vorliegende stattliche und schön ausgestattete Werk anwenden, welches die Lebensbilder der 21 Jahrgänge jenes Kalenders (1850–70) in revidirter Gestalt und geschichtlicher Reihenfolge der evangelischen Gemeinde vorführt — unter dem neuen, an das Erstlingswerk protestantischer Kirchengeschichtschreibung erinnernden Doppeltitel der „Wahrheitszeugen“ und der „Lebensbilder“. Was dieser Doppeltitel besagen soll und wie aus jenen 21 evangelischen Kalendern durch des unermüdlchen Herausgebers und seiner zahlreichen treuen Mitarbeiter verdienstvolles Zusammenwirken dieses abschließende Gesamtwerk, diese evangelische Geschichtsbibel, erwachsen ist, darüber geben theils die drei dem ersten Bande vorgedruckten Vorreden (v. J. 1849, 1869, 1877), theils die über die kalendarmäße wie über die biographisch-kirchenhistorische Seite des Unternehmens sich verbreitende Einleitung (Bd. I, S. 1–26) genauere Auskunft. „Es wird dadurch beabsichtigt, die lebenwollen Erinnerungen der kirchlichen Vergangenheit in die Gegenwart zu verpflanzen; es sollen nächst dem Worte Gottes dem evangelischen Volke auch die Thaten des Herrn in der Geschichte der Kirche, die Erweilungen seines Geistes in den von ihm gesendeten Zeugen angeeignet und es soll dadurch eine alte Schuld protestantischer Wissenschaft abgetragen werden“, die es allzu lange verjäumt hat, die Früchte ihrer

kirchenhistorischen Arbeiten für das evangelische Volk reifen zu lassen, die großen Erinnerungen der kirchlichen Vergangenheit für die Predigt und den Unterricht der Gegenwart zu verwerten und verwertbar zu machen. Wie der heilige Geist die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, beiligt und bei Jesu (Christe) erhält im rechten einzigen Glauben, — das wird zwar jahraus jahrein im Katechismus hergelesen. Aber wenn dieses Verstand von der Kirche und dem Reiche Gottes in unseren Katechismus-Erklärungen wie in unseren Dogmatiken meist so dürftig behandelt wird und wenn andererseits unsere angebenden Theologen und Pastoren so häufig nicht wissen, was sie mit ihren gelehrten kirchenhistorischen Heften und Compendien anfangen sollen, so liegt hier allerdings die alte Schuld protestantischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis zu Tage, nämlich die mangelhafte Auseinanderbeziehung von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Leben, die man die Erbsünde des evangelischen und besonders des lutherischen Protestantismus nennen könnte. Einen Beitrag zu liefern zur Abtragung dieser Erbsünde, das ist der Zweck, den diese „Lebensbilder christlicher Wahrheitszeugen“ oder „Wahrheitszeugen aus dem Leben der Kirche“ sich vorgesetzt haben, und wenn gerade eine kirchlich erregte Gegenwart doppelt bedürftig und empfänglich sein sollte für „die Lehre, die Strafe, die Besserung, die Züchtigung in der Gerechtigkeit“, welche aus den Wertesoffenbarungen in der Geschichte wie aus der gottgegebenen Schrift zu schöpfen ist, so möchte ich, wie dereinst den einzelnen Jahrgängen des evangelischen Kalenders, so jetzt dem vollendeten, neu revidirten und neu geordneten Werke eine freundliche Aufnahme und einen erweiterten Leserkreis nicht bloß unter den Theologen, sondern auch unter den Laien und nicht bloß unter den alten Freunden, sondern auch unter den bisherigen „gebildeten Verächtern“ der Kirche und Kirchengeschichte von ganzem Herzen wünschen.

Wenn für die Auswahl und Ordnung der evangelischen Lebensbilder des Piper'schen Kalenders oder Jahrbuchs früherhin zunächst der kalendariſche Gesichtspunkt der leitende war, d. h. die Absicht, der evangelischen Kirche deutscher Zunge eine übereinstimmende Reihe von geeigneten Kalendernamen darzubieten, die dann durch die von den verschiedenartigen Verfassern bearbeiteten biographischen oder historischen Skizzen ihre Illustration erhielten: so sind jetzt in ganz passender Weise die kalendariſchen Elemente auf ein Minimum (d. h. auf die 26 Seiten der Einleitung und eine jedem Bande angehängte Schluß-tabelle (Bd. I, S. 804; Bd. II, S. 826) reducirt und zum leitenden Princip der Anordnung und Einteilung ist ganz das kirchengeschichtliche gemacht. Es wird so das Werk zu der reichhaltigsten Sammlung von kirchengeschichtlichen Biographien oder, wie man's neuerdings auch genannt hat, zu einer „Kirchengeschichte in Biographien“, wobei nur das vielleicht noch allzu sehr an den martirologisch-kalendariſchen Ursprung erinnert, daß wohl allzu viele der Lebensbilder, wenigstens im ersten Band, aus der Reihe der wirklichen oder angeblichen Plutzzeugen entnommen und dagegen andere kirchenbitterliche Persönlichkeiten, weil sich ihr Todestag nicht finden ließ oder aus anderen Gründen, übergegangen sind. Gern hätten wir z. B. unter den apostolischen Vätern dem Hieronymus um seines Hirtenbuchs willen, unter den kirchlichen Schriftstellern einem Tertullian und Hippolytus, einem Dionysius von Alexandrien, Eusebius von Caesarea, Theodor und Theodoret trotz ihrer mangelhaften Orthodorie, aus späterer Zeit dem Maximus Confessor u. eine Stelle unter den Wahrheits- und

Lebenszeugen der Kirche gegönnt und dafür gern auf einige Verfolgungsgeschichten und Märterlegenden verzichtet. Wir wollen damit keinen Tadel aussprechen, sondern nur constatiren, daß hierbei wohl meist kalendariſche Rückſichten maßgebend waren, d. h. einerſeits der Anſchluß an die Sitte der alten Kirche, vorzugsweiſe die *Natalicia martyrum* zu feiern, andererseits die Schwierigkeit, für einen Mann wie z. B. Tertullian, deſſen Geburts- und Todestag gleich unbekannt, einen paſſenden Gedächtniſtag ausfindig zu machen.

Ueberblicken wir die nunmehrige Reihenfolge der ſämmtlichen 399 Lebensbilder (33 Kalendertage ſind doppelt beſetzt), ſo zerfallen ſie zunächſt in zwei Hauptklaſſen: 57 bibliſche und 342 kirchliche Lebensbilder. Die erſteren zerfallen wieder in 6 altteſtamentliche (Adam, Abraham, Moſe, David, Jeſaja, Maſſabäer), 5 aus der Vorgeschichte Jeſu, 22 aus dem Leben Jeſu, 4 aus dem „Pfingſtkreis und der oberen Gemeinde“ (Ausgießung des h. Geiſtes, Dreieinigkeiſt, Erzengel Michael, Allerheiligen), 20 aus dem Kreiſe der Apoſtel und Apoſtelschüler. Die im engeren Sinn kirchengeschichtlichen Lebensbilder ſind zunächſt nach den verſchiedenen Perioden der Kirchengeschichte, innerhalb dieſer wieder nach den Hauptländern der Chriſtenheit vertheilt, um ſo gleichſam die zwei Dimensionen der *ecclesia una catholica*, ihre zeitliche und räumliche Gliederung, zur Anſchauung zu bringen. Die erſte Periode, bis zum Frieden der Kirche unter Conſtantin und dem Niceniſchen Concil reichend, liefert 55 Lebensbilder, in 5 Abſchnitte vertheilt. Aus dem erſten Jahrhundert: Dionyſius von Athen, Eroberung Jeruſalems, Biſchof Symeon, Märtyrer unter Nero, Flavia Domitilla, Clemens von Rom; aus der Zeit von 100—250: Ignatius, Juſtin, Polycarp, Pothinus, Symphorian, Irenäus, Saturninus von Dou, Clemens von Al., Origenes, die ſkittaniſchen Märtyrer, Perpetua und Felicitas, Cyprian; aus der Zeit von 250—300: Dioscorus, Mappalicus und Numidicus, Caſtus und Nemilius, Babylas, Alexander von Jeruſalem, Fabian, Laurentius, Fructueſus, Felix von Nola, Mammas, Mauritius, Märtyrer aus der diocletianiſchen und galerianiſchen Verfolgung; dann 5 Legenden von den 7 Schläfern, Chriſtophorus, Georg, Catharina, Nicolaus; endlich aus dem conſtantinischen Zeitalter Conſtantin und Helena, Nic. Concil, Papbnutius, Spiridion, Gregor der Erleuchter, Chriſtiana, Märtyrer unter Licinius, unter Juſtian.

Band II. umfaßt die II. und III. Periode der K.G. von der Mitte des IV. bis in die Mitte des VIII., von da bis in die Mitte des XII. Jahrhunderts, die eine mit 71, die andere mit 40 Lebensbildern ausgerüſtet. Zuerſt die griechiſch-römiſche Reichskirche im IV. und V. Jahrhundert mit den Biographien von Didymus, Athanaſius, Hilarius, Ephraem, Baſilius, Gregor von Nazianz, Meletius, Märtyrer unter Valens, Chryſoſtomus, Ambroſius, Hieronymus, Auguſtin, Zovinian, Leo d. Gr., Nonna, Monica, Paul von Ebeben, Antonius, Pachomius, Hilarius; dann das Chriſtenthum unter fremden Völkern: Uſila, Sabas, Servatius, Martin von Tours, Britgil, Armentius, Meſrob, Sadoth, Hormisdas, Arladius und die Verfolgung im Vandalenreich, Eugenius. Nachdem ſodann Arethas und Johannes von Damascus die K.G. des Morgenlands abgeſchloſſen, treten wir hinüber zu den neubefehrten Völkern des Abendlandes, und zwar zuerſt zur Miſſionsgeſchichte mit Severinus, Patricius, Fridolin, der ſagenhaften Aurelia, Benedict von Nurfia, Gregor von Rom, Remigius, Alotilde, Arnulf von Meß, Eligius, Königin Balthilde, Columba, Auguſtin von Canterbury, Ethelbert von Kent, Aidan, Willſrid, Beda, Columban, Gall, Placidus, Euſtaſius, Kilian, Rupert, Corbinian,

Trudpert, Odila von Hohenburg, Pirmin, Eibert, Amand, Lambert, Willibrod, beide Emalde, Bonifacius mit seinen Schülern und Genossen Gregor, Sturm, Tioba, Willibald nebst dem sagenhaften Sebald. An der Spitze der dritten Periode, die von Carl dem Gr. bis auf den ersten Kreuzzug reicht, stehen die Fürsten Carl und Widukind, die Kirchengründer Willehad und Pindger, die Kirchenlehrer Alcuin, Raban, Claudius, die Missionäre Ansgar, Methodius und Kyrril; dann noch ein paar angeblichen Märtyrern wieder eine Reihe von christlichen Fürsten und Fürstinnen, wie Aelfred, Otto mit Mathilde und Adelsheid, die Bischöfe Brun, Ulrich, Bernward, Geribert, Kaiser Heinrich II. Nun die Missionäre und Glaubensboten des Nordens, wie Adalbert und Bruno, Knud und Olaf, Gottschalk und Ansverus, Norbert von Magdeburg und Otto von Bamberg, Wicelin und Anselm von Havelberg; endlich, nachdem in Fulbert, Panfranc, Anselm, Hugo von St. Victor und Bernhard die Heroen der christlichen Wissenschaft an uns vorüber gezogen, macht den Beschluß des zweiten Bandes der christliche Held Gottfried von Bouillon und die Eroberung Jerusalems. — Welche Fülle von Namen, welche Wolke von Zeugen, welch' reicher Schatz der Belehrung und Erbauung liegt schon in diesen ersten zwei Bänden aus den 12 ersten Jahrhunderten der Kirche uns vor, und welche Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften, von verschiedenen Auffassungen und Darstellungsarten kommt wieder in den verschiedenen Bearbeitern der Lebensbilder zum Vorschein, wie sie aus dem Süden und Norden Deutschlands, zum Theil auch aus außerdeutschen Ländern, Schweiz, Oesterreich, Italien, Frankreich, Belgien, den Niederlanden, Großbritannien, Dänemark, Norwegen, von dem unermüßlich suchenden und werbenden Herausgeber zusammengebracht sind! Wer Vieles bringt, wird Jedem etwas bringen, und so können wir nur wünschen, daß das nun bald glücklich vollendete, gebaltvolle und schön ausgestattete Werk auch in dieser seiner neuen Gestalt von Vielen im evangelischen Volk als willkommenener Gast und werthvoller Schatz aufgenommen und benutzt werden und daß die christlichen Lebens- und Wahrheitszeugen aus der Vergangenheit dazu helfen mögen, die alte Wahrheit zu bezeugen und neues Leben zu wecken in der Gemeinde der Gegenwart.

Göttingen, den 1. December 1874.

Wagenmann.

Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt von D. Thomasius. I. Band: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. Erlangen, A. Deichert, 1874. VIII und 594 S.

Der Verfasser, dessen academische Vorlesungen über die Dogmengeschichte stets eine bedeutende Anziehungskraft gehabt haben, tritt hier nicht mit einem Abdruck dieser Vorlesungen, sondern mit einer selbstständigen Bearbeitung der Disciplin vor das Publicum. Die Anordnung des Stoffes in dem vorliegenden ersten, die alte Dogmengeschichte behandelnden Bande ist eine solche, daß der eigentliche Hauptkörper der Darstellung im zweiten Abschnitte liegt, welcher die historische Entwicklung der einzelnen „Centraldogmen“, nämlich der Theologie (im altkirchlichen Sinne), der Christologie und der Anthropologie, in großen zusammenhängenden Gruppen behandelt. Also die Theologie führt er, ausgehend von dem Glauben an die Gottheit Christi, in ihrer ersten, unentwickeltesten Form

durch die siegreiche Entwicklung der Logiklehre, die arianischen und semiarianischen Kämpfe u. s. w. bis zur vollständigen und abschließenden Fixirung der Trinitätslehre durch, dann die Christologie zurück. Und von den ersten Versuchen, das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo darzustellen durch die christologischen, monophysitischen und monothelitischen Streitigkeiten bis zu ihrer definitiven Formulirung durch Johannes Damascenus, endlich die Anthropologie von ihren voraugustinischen griechischen Anfängen durch den Gegenatz des Augustinismus und Pelagianismus bis zu ihrem Auswunden in den symbolischen Abschluß der Synode von Orange. Dies die Hauptmasse, welche von dem Gesamtumfang des Bandes bei weitem den größeren Theil einnimmt. Alle anderen einzelnen dogmatischen Poci, abgesehen von der Lehre von der Kirche, welche den dritten Hauptabschnitt bildet, sind unter dem Titel des „Peripherischen und Theologischen“ in Anhängen untergebracht. So ist der Theologie eine verhältnißmäßig kurze Darstellung des christlichen Gottesbegriffs, der speculativen Construction der Trinität, der Schöpfungstheorie und der Eschatologie angehängt, der Christologie die Erörterungen über Erlösung und Versöhnung, über Sacramente und die Heilsaneignung (Glaube und Werke), so jedoch, daß die Lehre von den Sacramenten eine Vervollständigung findet auch im Anhang der Lehre von der Kirche. Diesem Hauptkörper der Darstellung geht ein grundlegender erster Abschnitt über den Grundcharacter des Christenthums und die Bildung der altkatholischen Kirche voraus. — Diese Disposition des Stoffs hat also, wie man sieht, keinen besondern Ort für Vieles, was sonst in den Dogmengeschichten des Breiteren erörtert zu werden pflegt. Dabin gehört nicht nur der in die Dogmengeschichten gewöhnlich mit aufgenommene theologisch-literarhistorische Stoff. Wir verdanken es dem Verfasser nicht, wenn er davon Umgang nimmt und dies der Kirchengeschichte, der Patristik und Geschichte der theologischen Wissenschaften überläßt und namentlich „an das Persönliche und Bibliographische“ nur erinnert, wo es zum Verständnis durchaus notwendig ist, wiewohl Lehrbücher aus practischen Gründen ein Recht haben, darin anders zu verfahren. Bedenklicher aber ist es, daß die Anordnung des Verfassers keinen Raum dafür läßt, die wissenschaftlich-theologischen Grundanschauungen der verschiedenen Zeiten und Hauptrepräsentanten, woraus doch ihre Arbeit an bestimmten Dogmen und die wissenschaftlichen Begriffe, mit denen sie arbeiten, erst verständlich werden, zusammenhängend zu vergegenwärtigen. Dies hängt nun freilich mit der Tendenz und Grundansicht der Verfassers zusammen, auf welche offenbar schon die Worte des Titels: Dogmengeschichte „als Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs“ hinweisen sollen. Alles im engeren Sinne Theologische (incl. des Philosophischen) soll nur als subsidär für die Herausarbeitung der eigentlich kirchlichen Lehrformel erscheinen. Natürlich verkennt ja der Verfasser nicht, daß die Geschichte der Entwicklung des Dogma bedingt ist durch „die wissenschaftlichen Kräfte, welche die Kirche besitzt in ihren theologisch gebildeten Lehrern, weiterhin in den wissenschaftlichen Geistesrichtungen oder Schulen“. — Solche Kreise stellen das Christenthum von verschiedenen Gesichtspunkten aus dar oder bilden größere Complexe der Lehren eigenthümlich durch. Diese wissenschaftliche Thätigkeit gehört mit zu den wichtigsten Factoren der Dogmenbildung. Denn die Wissenschaft ist die Selbstverständlichung des denkenden Geistes über den Inhalt des Christenthums. Sie hilft mit, das zu fixirende Dogma zur Klarheit zu bringen, sie

arbeitet die Begriffe und Formen für dasselbe heraus und bildet das Festgesetzte weiter fort. An diesem Punkte ist es, wo sich die Einflüsse der allgemeinen Bildung der jeweiligen Zeit, theilweise auch die philosophischen Richtungen und Systeme, sei es fördernd oder hindernd, geltend machen. Es gilt kein Dogma, an dessen Entwicklung dieser Factor sich nicht nachweisen ließe" (S. 9 f.). Auch ist nichts dagegen einzuwenden, wenn der Verfasser fortfährt: „Nur macht die Philosophie und Theologie das Dogma nicht und kann es nicht machen; seine Wurzeln liegen tiefer, in dem Glaubensbewußtsein und der Glaubenserfahrung der Kirche.“ Gewiß, die Theologie und Philosophie machen das Dogma nicht, ohne die tiefsten Impulse aus dem unmittelbaren Glaubensbewußtsein zu empfangen, aber muß man denn nicht, wenn man mit dem vom Verfasser selbst Zugestandenen Ernst macht, ebenso auch sagen: das Glaubensbewußtsein und die Glaubenserfahrung der Kirche machen auch für sich das Dogma nicht, ohne daß ihnen Theologie und Philosophie Begriffe und Formen liefern, durch welche doch das Dogma erst wirklich Dogma wird? Wenn der Verfasser es als den Fehler der meisten Dogmengeschichten bezeichnet, daß sie, den tieferen Grund (der Dogmen in Glaubensbewußtsein und in der Glaubenserfahrung der Kirche) verkenne und in den Dogmen nur Producte der sogenannten Philosophie der Kirchenväter erkennen — ein Vorwurf, der doch in dieser Allgemeinheit schwerlich gerechtfertigt ist —, so würde man ihm vielleicht den Gegenentwurf machen können, er verhandle die Sache so, als ob die dogmatischen Begriffe, zu deren Zustandekommen zugestandenermaßen doch eben die Zeitphilosophie und Theologie mitgewirkt, mit ihrer Aufnahme ins Dogma gleichsam diesen erkenntlichen Character ausprägen und zu reinen Trägern der Momente des Glaubensbewußtseins der Kirche inklinirt oder verklärt würden. Daß sich dem Glaubensbewußtsein die Probleme gerade so und nicht anders stellen, liegt eben nicht am Glaubensbewußtsein allein, sondern an den Begriffen, welche die Theologie zur Veredelung dieses Glaubensbewußtseins aufgenommen hat, und darum kann auch die entscheidende Fixirung des Dogma im Symbol davon nicht unabhängig sein und diesen Ursprung verleugnen. Daraus ergeben sich dann allerdings weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der temporären Seite auch am Dogma, als der Verfasser von seinem Standpunkte aus zugestehen wird. Es hängt wohl mit dem Obigen zusammen, daß der Verfasser zu unserm Bedauern solche Erörterungen wie die über den Gottesbegriff und den Schöpfungsbegriff, welche am allergeringsten sind, um daran den Zusammenhang mit der allgemeinen wissenschaftlichen Weltanschauung zum Verständniß zu bringen, unter dem Titel des Peripherischen und Theologischen so in den Winkel gerückt und demzufolge auch ihnen eine so wenig eingehende Erörterung hat zu Theil werden lassen, die dem großen Gewicht, welches diese nothwendigen Voraussetzungen der specifisch-christlichen Ueberzeugung im Bewußtsein der alten Kirche hatten, bei weitem nicht gerecht wird. Auch die Erörterung über Eschatologie steht so auf einem verlorenen Posten. — Es versteht sich übrigens von selbst, daß durch diese Ausstellungen der Werth der umsichtigen, klaren und ersichtlich auf unerschöpfender Quellenbekanntschaft ruhenden Darstellung aus der Hand eines so bewährten Gelehrten nicht herabgezogen werden soll. Von Einzelheiten heben wir heraus, daß der Verfasser, gestützt auf die inzwischen im Drucke erschienene, ihm noch im Manuscript vorliegende Arbeit von Leibach über Tertullians Abendmahlslehre, gegen die gewöhnliche Ansicht,

daß Tertullian eine bloß symbolische Fassung der Abendmahlslehre vertrete, sich erklärt. Jedenfalls verdient die genannte Arbeit wegen der versuchten genauern Feststellung des Sprachgebrauchs Tertullians alle Beachtung.

Kiel.

W. Möller.

Kiezier, Sigmund, die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und Kirche. Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot. 1874. 336 S. gr. 8.

Nachdem man lange Zeit in der Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts nur einen Zeretzungsproceß gesehen hat, in welchem man den „Schulstreit“ über Nominalismus und Realismus geistlich notirte und dann einige sogenannte „Reformatoren vor der Reformation“ erstehen ließ, bricht sich jetzt eine gründlichere Betrachtung Bahn, wobei sich unter Anderem als überraschendes Resultat ergibt, daß der jetzt brennende Kampf zwischen katholischer Kirche und modernem Staat schon im 14. Jahrhundert, mutatis mutandis, theoretisch und practisch durchgefochten ist, für beide Parteien zu lehrreichem Exempel! — Schon Friedberg hat oft und erst jüngst wieder in seinen beiden Leipziger Universitätsprogrammen (vom 11. Februar und 2. Mai 1874) auf die reichhaltige Literatur jenes Kampfes hingewiesen, und daß jetzt auch Historiker dieses wahrhaft zeitgemäße Thema behandeln, ist eine erfreuliche Thatsache. Um gründlich zu arbeiten, hat K. seiner Aufgabe enge Grenzen gesteckt: er behandelt die staatsrechtliche und kirchenpolitische Literatur, welche aus dem Streite Ludwigs des Baiern mit der avignonensischen Curie erwachsen ist. Im I. Theile „Personen und Ereignisse“ macht er uns mit den am Kampf beteiligten Persönlichkeiten und ihren Schicksalen vertraut. Johann XXII. hatte 1316 im Alter von 72 Jahren den päpstlichen Stuhl zu Avignon bestiegen. Ein Mann aus niederem Geschlecht, dober um so eingebildeter auf seine Würde, nach Greißenart von halstarriger Härte, als Franzose national und politisch abhängig, trat er 1317, wie vordem Bonifaz VIII. gegen Eduard I. und Philipp IV., jetzt gegen Ludwig von Baiern mit der Präntension auf, daß Gott selbst dem Papst in der Person des h. Petrus die Rechte des irdischen und himmlischen Imperiums verliehen habe — eine Annahme, deren Consequenzen zu ziehen Johann nach Ludwigs Sieg bei Mühldorf (1322) kein Bedenken trug (S. 5. 8. 17). In seinem ersten Proceß gegen den Wittelsbacher (1323) erklärte er nicht bloß das römische Kaiserthum, sondern auch das deutsche Königthum für abhängig vom päpstlichen Stuhle. Unschlüssig und unselbständig ging Ludwig endlich in den Kampf mit dem 80jährigen Papst; zu einem entschiedenen Auftreten ermannte er sich aber erst, als zwei Fremdlinge ihm ihre Thatkraft liehen, Marsiglius von Padua und Johann von Sandun (in der Champagne) (S. 20). Jener, ein feuriger Italiener, durchglüht von religiösem und politischem Freimuth, vermochte durch die Wucht seiner Persönlichkeit Ludwig zum Spielball seiner radikalen Politik zu machen. Dessen Römerzug 1328 war eine Probe, den „defensor pacis“ Marsiglius in die Wirklichkeit umzusetzen. (S. 42 ff.). — Als zweite Gruppe der Papstfeinde sammeln sich um Ludwig die Häupter der Minoriten, Michael von Cesena, ihr General, Bonagratia von Bergamo, ein leidenschaftlicher Redner

und energischer Polemiker, Theolog und Jurist zugleich, der Engländer Wilhelm von Ockam, der epochemachende Philosoph und Publicist von welthistorischer Bedeutung — sie flohen vereint in nächstlicher Stunde aus Avignon in das Lager des, wie es schien, siegenden Königs nach Italien. (S. 59 ff.) Zu ihnen gehört Ubertino von Casale, (seit 1325) vielleicht der leidenschaftlichste Vertreter der Armuth Christi¹⁾ (S. 73).

Aber Ludwig, ohne Kraft consequent zu handeln, sieht seinen Römerzug mißgücken; der von ihm eingesetzte Papst demüthigte sich vor Johann XXII.; der König selbst macht Unterwerfungsversuche bei Johann († 1334) und seinem Nachfolger, dem Franzosen Benedikt XII. († 1342); selbst seine Getreuen zu opfern ist er erbötig. (S. 92 ff.) Es folgen 15 Jahre, ausgefüllt von Unterhandlungen und unermüdlichen Anerbietungen des Gehorsams, eine Demüthigung, die Ludwig mehr erniedrigte, als einst Heinrich den Vierten seine Buße zu Canossa (S. 83). Eine heilsame Frucht wenigstens erwächst für Deutschland daraus: der Kurverein von Menze mit seinem Beschlusse, daß die Regierungsrechte des römischen Kaiserthums und des deutschen Königthums von päpstlicher Bestätigung unabhängig sind (S. 96). Der theoretische Vertreter dieses Beschlusses wird Eupold von Bebenburg, ein Eproß aus deutschem Adel, damals Domherr zu Würzburg, später Bischof von Bamberg († 1363. S. 107 ff.). Aber Ludwig verschärzte seine Stellung durch die rechtswidrige Vermählung der Margarethe Maultasch mit seinem Sohne Ludwig, dem Brandenburger; schwer seufzten seine Lande unter dem Interdict; da erniedrigte er sich zur tiefsten Demüthigung vor Papst Clemens VI. (1342—1352) im Jahre 1343: er beschwor 28 schimpfliche Artikel, die des Papstes Feder ihm dictirt. (S. 116 ff.). Und doch war auch dieser Schritt vergeblich; 1346 traf ihn der schauderhafteste Bannfluch (wörtlich mitgetheilt auf S. 121), kurze Zeit vor seinem Tode († 1347). Der gefügige Luxemburger Karl ward des Papstes Diener und Deutschlands König. Die Curie hatte wieder einmal gesiegt. Biographische Notizen über die ihren Kaiser überlebenden Mitstreiter Marsiglio († vor 1343), Cesena († 1342), Ockam († nicht vor 1349!) schließen den I. Theil. (S. 128.)

Die Wichtigkeit des Rischen Buches beruht aber auf dem II. Theil „Lehren und Schriften“. In seinem Rückblick auf die einschlagende theoretische Literatur des französischen Kirchenstreites thut der Verfasser einen guten Griff, indem er die Unechtheit jenes feinen bisher dem Ockam zugeschriebenen populären Dialogs aus dem Jahre 1303 „Disputatio inter militem et clericum super potestate prelati ecclesiae atque principibus terrarum commissa“ (abgedruckt bei Goldast Mon. I.) höchst wahrscheinlich macht. Dies ist um so wichtiger, weil der jene Disputatio reproducirende erste Theil des *Songe du vergier* (*somnium viridarii*), einer geschickten Verarbeitung liberaler kirchenpolitischer Werke des 14. Jahrhunderts (besonders Marsiglio's und Ockam's S. 276 ff.), welche von den Franzosen für das Palladium der weiland gallikanischen Kirchenfreiheiten gehalten wurde, nun nach R's Vermuthung von einem Franzosen verfaßt ist, Peter Dubois (de Bosco), königlichem Anwalt im Amtsbezirk Coutances (S.

¹⁾ Den „Antheil der Minoriten am Kampfe zwischen Ludwig und Johann bis zum Jahre 1328“ behandelt auch der Katholik E. Marcur in seiner Göttinger Inauguraldissertation. Emmerich 1874. (Nomen.)

143 ff.). Doch verhehlen wir nicht, daß M. dessen Autorschaft noch nicht genügend nachgewiesen hat. Soviel aber gilt nun als sicher, daß Ockam's publicistische Thätigkeit nicht schon 1303, sondern, soweit uns die Quellen vorliegen, erst 1330 beginnt. — Der Verfasser bespricht dann die Kaiser- und Reichstafeln, die Schriften Jordan's von Osnabrück, Engelbert's von Admont, Dante's Monarchie, die Schriften Landolf's von Selonna, Marsiglio's von Padua „de translatione imperii“ und die Werke Rupold's von Bebenburg. Eingehend behandelt er (S. 193—233) Marsiglio's „defensor pacis“, jenes hochinteressante System radikaler Staats- und Kirchenlehre, das man eher einem kühnen Denker des 16. oder des 19. Jahrhunderts zutrauen möchte. Kriedberg hat mit Recht schon mehrmals auf dieses merkwürdige Buch aufmerksam gemacht; (in seinem zweiten diesjährigen Programm S. 32—48); während er aber sorgfältig die juridischen Begriffe herauschält, gibt M. einen vortrefflichen Einblick in den Gedankengang des Werkes, so daß beide Darstellungen mit Nutzen neben einander zu brauchen sind. — Die dem Marsiglio zugeschriebene Schrift „über die kaiserliche Gerichtsbarkeit in Gesechen“ hält auch M. für unecht (S. 234—240). — Ockam's kirchenpolitische Wirksamkeit wird eingehend dargestellt. Wichtig ist der Hinweis, daß seine voluminöse Hauptschrift, der *dialogus*, unvollendet vorliegt. Man darf behaupten, daß gerade die für die Geschichte des 14. Jahrhunderts wichtigsten Partien unterdrückt worden sind (s. S. 262 ff.). Im 3. Theil dieses seines kolossalen Werkes hatte nämlich Ockam 9 Tractate versprochen (cf. Goldast Mon. II, 771). Wir besitzen nur die beiden einleitenden. Dann sollten aber noch folgen: 3) die Geschichte Johann's XXII, 4) Ludwig's d. R., 5) Benedikt's XII., 6) Michael's von Cesena, 7) des Franciscanergenerals Gerard Gudes, 8) die Ockam's selbst und 9) die einiger anderer Könige, Fürsten, Prälaten und Untergebenen, Kleriker und Laien, Weltgeistlichen und Minoriten, soweit sie am Glaubensstreit (besonders um die Armuth Christi) Theil gehabt. — Diese Aufschriften und der Gedanke an einen Autor, wie Ockam, berechtigen allerdings zur Behauptung, daß „die Wiederauffindung der fehlenden Stücke“ eine der werthvollsten Bereicherungen bringen würde, welche die Geschichte des 14. Jahrhunderts erfahren könnte (S. 263). Außer dem von M. (S. 263) beigebrachten Zeugniß, daß Ockam's *dialogus* mehr enthielt, als wir kennen, läßt sich noch der Cardinal Pierre d'Ailli (Petrus de Alliaco † 1420) anführen, welcher (in Gersonis opera ed. Dupin Amst. 1706 tom. I, p. 650 D) schreibt: (Injustus potest juste praeesse) „Idem tenet venerabilis doctor Guilelmus Ockam in tertio tractatu sui dialogi lib. 7 cap. 24, ubi mirabiliter probat ex scriptura sacra. quod plures non christiani fuerint imperatores et quod verum dominium in veteri quam in novo testamento potest competere infidelibus et per consequens in peccato mortali existentibus: tamen praeter illa quae ibi habentur contra illam opinionem, induco aliqua inconvenientia alias per quendam magistrum illata“ — und (ib. p. 653), daß die „res mundi sint justorum, non quoad veritatem domini, ita ut sint solum justorum, sed quoad dignitatem meriti, ita ut soli justi sint digni vero et justo dominio; et hoc bene concedit Ockam, libro praeelegato, cap. 26.“ — Die Beurtheilung der päpstlich gesinnten Schriftsteller Alvaro Pelazo, Augustino Trionfo und des deutschen Papalisten Konrad von Meigenburg (1309—1374) bietet nur bei letzterem Neues (S. 288 ff.). Alvarus

ist schon von Schwab (im „Gerson“) und Augustinus von Friedberg mehrmals behandelt worden. — Sehr brauchbar ist die I. Beilage (S. 299—304), worin K. eine Uebersicht der theoretischen Literatur über Staat und Kirche von Thomas von Aquino bis zum Schisma (1270—1370) gibt, und für die II. und III. Beilage, welche eine Nachricht über eine handschriftliche Chronik der ober- und niederdeutschen Provinz des Minoritenordens und neue Actenstücke zur Geschichte der Unterhandlungen Ludwig's mit der Curie enthalten, werden Specialforscher dem Herausgeber dankbar sein. Unser Gesamturtheil über das Buch kann nur ein durchaus günstiges sein; an der Hand dieses vorzüglichen Leitfadens wird sich der Historiker in dem Wirrwarr der kirchenpolitischen Literatur des 14. Jahrhunderts leicht zurechtfinden, und der vorurtheilsfreie Standpunkt K.'s verdient unsere volle Billigung. Das schlechte Buch Schreiber's über „die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Baiern (Landshut 1858) kann nun endgültig als abgethan angesehen werden. — Wir wollen es K. nicht zum Vorwurf anrechnen, daß er im I. Theil das Leben der vielen so sehr interessanten Personen nicht erschöpfend dargestellt, sondern nur soviel gegeben hat, als zum Verständniß ihrer Lehren nöthig erschien; aber wir glauben nicht, daß der Streit zwischen Staat und Kirche unter Ludwig d. Baiern recht verstanden und gewürdigt werden kann, wenn man nicht, was K. unterlassen hat, die vorhergehende englische und französische Phase jenes großen Kampfes berücksichtigt. Hier, in England gegen Eduard I. (was K. gar nicht erst erwähnt, siehe aber Fehler's *Wielis* I., 206 ff.) und entscheidend in Frankreich gegen Philipp d. Sch. werden die Principien ausgefochten, deren Anwendung 20 Jahre später in dem Streit mit Ludwig nur noch einmal von der Curie versucht wird. Man werfe uns nicht ein, daß dieser letzte Streit ein nationaler gewesen sei und so für sich betrachtet werden könne. Der Streitpunkt, die papistische Allmacht, war ein durchaus internationaler, und die feurigsten und zähesten Mitstreiter Ludwig's waren — Ausländer, Italiener und Engländer (z. B. Marsiglio, Cesena, Bonagratia, Ockam u. a.). K. hat sich den Uebelstand selbst nicht verhehlt (S. IX); aber wenn ihm auch „das Material zu einer umfassenden Geschichte der literarischen Kämpfe in Frankreich nicht zu Gebote stand“, so hätte er doch näher darauf eingehen sollen. — Auch hat sich K. leider auf Ockam's Philosophie nicht eingelassen. Wie man ohne dieselbe dessen Kirchenpolitik verstehen will, bleibt uns unklar. Gerade in seinem nominalistischen Scepticismus liegt der Schlüssel für solche absonderliche Sätze, wie daß nicht nur der Papst, sondern auch die Concilien, die Gesamtheit der Cleriker, ja die ganze Kirche irren und daß Gott, der Allmächtige, dennoch den Glauben erhalten könne und dgl. Abgeschlossen also ist auch durch K.'s Buch die Arbeit auf besagtem Gebiete noch nicht; aber daß er uns zur Erkenntniß der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit sicherem Blick und geschickter Hand den Weg gebahnt hat, wollen wir dankbar anerkennen. —

Breslau.

Tschadert.

Practische Theologie.

Civitas christiana. Erörterungen über den Aufbau des christlichen Lebens in den deutschen Zuständen. Nach evangelischen Grundsätzen. Von Heinrich Krißler, evang. Pfarrer. Wiesbaden, Verlag von Julius Neidner. 1874. VIII und 454 S.

Der Titel dieser eigenthümlichen, gedankenreichen Schrift erinnert wohl an Augustins *civitas Dei* oder an Valentin Andrea's *respublica christianopolitana*, sie ist aber weder eine apologetisch-polemische Erhebung der Kirche über den weltlichen Staat noch ein Phantasiegemälde, das ein auch in seinen irdischen und rechtlichen Beziehungen ganz und gar durchs Christenthum geheiligtes Gemeinwesen auf abgeschiedener Insel schildert, sondern es sind durchaus reale Dinge und Zustände, in die der Verfasser eingeht, und reale Ziele, die er vor Augen stellt und zu denen er den Weg weisen will, Ziele, die er mit dem einfachen Ausdruck „christliches Leben“ bezeichnet, die sich aber — wenigstens auf deutschem Boden — in Kirche, Staat, Familie, im wissenschaftlichen wie im Erwerbsleben realisiren sollen und können. „Eine Stimme, die zum Weg und Reich des Friedens hinweist, möchte diese Arbeit sein; sie möchte dazu beitragen, die christlichen Fragen von dem Lärm des Marktes und dem Gezänk der Parteien weg in das wahrhafte Lebensgebiet emporzubeheben“ — so lesen wir in der Vorrede S. VII. Dem entspricht die ruhige Würde, die contemplative Haltung in der Redeweise des Verf.; mag auch der sich vielfach in Sentenzen bewegende Stil desselben einem Leser, dessen Gedanken sich in Perioden organisiren, hie und da etwas einförmig scheinen, so wird das Gefühl der Ermüdung, das sich bei ununterbrochenem Lesen manchmal einschleichen könnte, immer sofort wieder gehoben durch einen kernhaften Inhalt, der den Beweis liefert, mit welchem Ernst der Verf. als evangelischer Theolog Vergangenheit und Gegenwart, Kirche und Staat, Wissenschaft und Leben, man kann sagen den ganzen geistigen Kosmos, in umfassendster Weise durchdacht hat. Die Sprache klingt hin und wieder an Johann Peter Lange an — es ist dies auch der einzige Schriftsteller, den wir im ganzen Buch ein- und das anderemal mit Namen genannt finden —, aber der Verf. gibt uns doch immer so viel Substantielles, daß wir nicht blos einen schönen Gedanken, noch weniger blos eine tönende Phrase, sondern etwas praktisch Befruchtendes herausfinden. Es ist dem Verf. überall um wesentliche Durchdringung des Volkslebens nach allen Seiten mit dem Sauerteig christlicher Wahrheit zu thun. Auf allen Gebieten des inneren und äußeren Lebens erschaut er ein „Christliches“ (welcher Ausdruck uns darum auch häufig begegnet); das eben ist ihm der Punkt, wo immer das Christenthum einsetzt, um vom Centrum aus nach allen Punkten der Peripherie hin zu wirken.

Den Gedankengang können wir in der Kürze kaum anders angeben, als es der Verf. selbst gethan hat in den Ueberschriften der einzelnen Abschnitte und Capitel. Das 1. Buch behandelt „die christlichen Voraussetzungen:“ Arbeit, Natur, Geist, Bildung, Sittlichkeit, Religion; das 2. Buch: die Kirche und die

Kirchen; Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit; das 3. Buch: die Kirche und die Bildung; das 4. Buch: die Ordnungen der Kirche — Kirchenordnung, Gottesdienst, Kirchenlehre, Kirchenzucht, Kirchenverfassung; das 5. Buch: die christlichen Bildungen: der Christ, das Haus, das Amt, die Gemeinde; endlich das 6. Buch: die kirchlichen Organisationen: Organisation der Gemeinde, Diöcese, Landeskirche, deutsche Kirche, allgemeine Kirche. Ueberall ist es der Weg der Geschichte, auf dem wir zur Gegenwart, ihren Aufgaben und der Möglichkeit ihrer Lösung, geführt werden.

Wenn wir oben die Schrift gedankenreich nannten, so ist dies noch genauer dahin zu präcisiren, daß wir den Hauptwerth derselben gerade in die Menge anziehender und anregender Gedanken setzen, die uns fast auf jedem Schritte begegnen. Wir werden wohl dem Zweck einer Anzeige am besten gerecht werden, wenn wir Einiges der Art notiren, was freilich, aus dem Zusammenhang herausgehoben, das Aussehen einer Anzahl von Aphorismen gewinnt. S. 27 lesen wir: „Die schwerste Aufgabe der Zeit ist die des Aufbau's der christlichen Gesellschaft. Mit dem einzelnen Baustein allein bringen wir Atome zusammen, bauen aber keinen Bau, der in der Harmonie und Geschlossenheit des Ganzen mit eigenem Leben dazustehen vermöchte.“ S. 29: „In allem modernen Ordnen haben wir überall etwas von Humanität und überall einen Defect der höheren bauenden Kraft. Es fehlt in der Seelentiefe des Einzelnen und des Gemeinschaftslebens das, was über Form und Gesetz in dieser Tiefe einigt, und von der Tiefe aus alle Form durchdringt, in dem unser Arbeiten zum freien, frohen Dienste umgebildet wird und in dem unsere Liebe, unsere Lust und unsere Zucht erwacht.“ Und schon S. 13: „Wir haben Gottmacher, Christusmacher, Kirchen- und Religionsverbesserer in Menge. Aber das mehrt die Wirre eines kranken Christenthums, dieses Seitenstücks zum tranken Weltleben; es ist das den Schwachen eine Freude, den Gottlosen ein Fallstrick; dem Glauben ist es eine schwere Versuchung, zumal den fanatischen Angriffen des Unglaubens gegenüber, gleichfalls fanatisch zu werden.“ (Vgl. dazu S. 237: „Uns Modernen fehlt die Gabe zu organisiren.“) — In dem Capitel „Bildung“ sagt der Verf. S. 59: „Christus feiert auf dem Gebiet der Bildung seinen Sieg in der christlichen Persönlichkeit. Der Apostel steht über dem Genius, der Wiedergeborne steht höher als der Gebildete.“ S. 61: „Die heilige Gestalt Christi, die lebenswarm, geisterfüllt, friedebringend vom Himmel niedersteigt, ist der Halt für alle Bildung. Der christliche Geist ist für Alles, was gut, groß und schön ist, ein conservirendes Salz. Immer wieder hat er daran gemahnt und immer wieder hat er ihm neu seine Auferstehung gegeben. In der christlichen Gemeinschaft walten die guten Geister freier, die Ideen werden lichter, die Ordnungen fester.“ (Dazu vgl. S. 151: „Im Heidenthum eine Bildung ohne Kirche, im Judenthum eine Kirche ohne Bildung.“) Dann S. 70: Was ein sociales Leben ohne Sonntag bedeutet, wird leider neu in unserem Städteleben sich offenbaren müssen. Wie aber würden sich gar im politischen, geistigen, ästhetischen, mercantilen Leben die Zustände gestalten, wenn diese den erneuernden Kräften des Christenthums sich ungeheuer entzögen?“ Dann in dem Abschnitt „Religion“ S. 81: „Das Neue, die geistgeborene Schöpfung, verwirklicht sich mit Christus. Daher scheitert bei Christus alles historische Beschreiben; alles menschliche Maß, das wir an die Gestalt Christi anlegen, trägt uns immer wieder. Es kann nicht

genügen, denn Christus mißt uns mit seinem Maß. Kein älteres und neueres Geschichtsbild Jesu genügt; immer wird dabei, zumal gar in den modernen Versuchen, das Christusbild in ein Procrustesbett eingezwängt. Seine wahre Geschichte hat Christus selbst geschrieben, indem er sein heiliges Bild in seiner Jünger Herz eingedrückt und es durch des heiligen Geistes Kraft in ihnen lebendig gemacht hat. So kann Niemand Christum beschreiben, so einfach, so anspruchslos, so glaubhaft, so wunderbar erhaben, als dies das Evangelium thut.“ (Vgl. S. 266 f. über die Inspiration der heiligen Schrift.) S. 108: „Es fehlt nirgends an Persönlichkeiten, in denen der Geist des Christenthums lebendig geworden ist. An Stätten fehlt es nicht, welche die gottesfällige höhere Macht weihet, in denen das Geheimniß der anbetenden Gemeinde sich aufthut. Wir haben neu große Geisteszeugen und Arbeiter wie in den alten Tagen, die in die weitesten Kreise eine Bethätigung üben. Aber unser ganzes modernes Leben leidet an dem tiefen Zwiespalt, der zwischen Form und Geist, Centrum und Peripherie, Geistern des Vorhofs, des Heiligen, des Allerheiligsten sich eingestellt hat. Geister, die im Vorhof ihr Recht haben, glauben darum das Heilige und Allerheiligste verwirren zu müssen, und im Namen des Heiligen wieder sehen wir das Recht des Vorhofs unmächtig negirt.“ Doch (S. 148): „der christliche Geist ist nun nicht bloß von Sorge, sondern ebenso von hohen Hoffnungen erfüllt. Er hofft auf eine neue johanneische Zeit, denn er weiß es, daß nach dem Kämpfen nicht bloß eine Confession oder eine äußere Culturmacht dann herrlich sein wird, sondern daß die Zeit eines tieferen Friedens und weiteren Lebens kommen wird und das Stückwerk, das unsere Zeit erfüllt, dann aufgehoben sein wird in der Vollkommenheit einer neuen Offenbarung der christlichen Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit.“ Aufmerksam machen wir auf die Erörterungen S. 177 ff. über Begriff und Aufgabe des christlichen Staates, über die christliche Werthschätzung des Vaterlandes, S. 231 f. über die alten evangelischen Kirchenordnungen, S. 250 ff. über den christlichen Gottesdienst; S. 277 über theologische Bildung: „Gewiß gilt es für den Theologen in dieser Zeit, weite Blicke und vieles Wissen zu haben, denn er soll den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden. Aber mehr noch gilt es für ihn, in diesem heillosen Mischmasch von Geistesablagerungen, in dieser argen Oberflächlichkeit und Kannegießerei den eigenen Boden zu wahren und zuerst und zuletzt festzuhalten, daß nicht die irdisch-natürliche, sondern die höhere Lebensgemeinschaft ihn bilde. Er bedarf heute mehr als jemals der centralen und pectoralen Wissenschaft, wenn er der rechte Theolog sein will.“ — S. 287 tritt die Hauptfrage hervor: „Wie kommt unter diese zerrissenen Confessionen der neue Strom des Lebens? Wie kommen in diese wirren Köpfe die ersten einfachen Grundwahrheiten? Wie kommen in diese verwirrten Menschenwege die heiligen Gebote Gottes?“ Darauf folgen nun Erörterungen über die rechte Zucht, für die der Verf. die alten bestehenden Ordnungen, Gesetzgebung und Volkssitte benutzen lehrt; die bestehende Verfassung der Kirche ist ihm keineswegs so abgeneigt, daß nicht S. 308 sein nächster Rath wäre: „Halte, was du hast. Nimm, was da ist. Thue das Deine darin, so schaffst du dem Geiste eine Bahn. Das erste Gebot für alle Kirchenverfassung ist das Ringen nach Treue in dem Gegebenen.“ S. 310: „Mehr als in jedem andern Land Europa's herrschte in Deutschland eine wahrhafte religiöse Bethätigung. Darum gerade waren und sind deutsche Herzen die große Stütze der

römischen Hierarchie; aus dem deutschen Ernst entsprang die Reformation; noch in der leichtsten Aufklärung verliert uns verwandt der Ton der christlichen Treueherzigkeit, der hier den socialen Schwärmer, dort den schwankenden Mann der Vermittelung, dort den schneidigen, Alles mit seiner Logik zerlegenden Mann der Wissenschaft trotz aller Entfremdung von der christlichen Wahrheit immer wieder sein christliches Herz nicht verleugnen laßt." Ueber das Amt und was in demselben für die Gegenwart zu leisten ist, lesen wir u. A. S. 348: „In unsern Tagen ist gerade der Stand der evangelischen Geistlichen der Leidensträger, in dessen Beruf und Bildung die ganze Zerfahrenheit der Zeit sich geltend macht. Der Vertreter des Glaubens der Reformation ist heute isolirt; er steht in Verhältnissen, die zu beherrschen er der ganzen Autorität des Apostels, der ganzen Geisteskraft des Philosophen, der ganzen Klarheit des Politikers und der ganzen Fähigkeit des Missionars bedürfte. Haben wir dieselbe?“ Aber (S. 387) „er darf die Isolirung nicht scheuen. Er hat den geistlichen Dienst, im inneren Leben der Seelen muß er seine Macht sich gründen. Er ist Gottes Vete an die Gemeinde, er ist der Vertreter der Gottheit, er ist der Verwalter wunderbarer Gaben, er ist Vorbild und Führer des religiösen Lebens. Die Behörde nörgelt, die Popularität weicht, in sich selbst findet er den bitteren oder unruhigen oder den muthlosen Geist. Dann hält nur das Eine: sei Christi Diener, sei es ganz, sei es mit rechtem Glauben. Wo Christus ihn gürtet, da erhält der Pfarrer die Kraft und die Freudigkeit, die suchenden Seelen zu sammeln. Dann weicht auch die Isolirung um ihn, die Bande aber, die dann geschlungen werden, halten.“ — Wie der Verf. schon S. 180 gegen Savours gedankenlose Parole von der freien Kirche im freien Staat das Treffende gesagt hat, so weist er auch das moderne Gerede vom Gemeindeprincip dahin, wohin es gehört; die Schädlichkeit der Gemeindefarrwahlen, der Wahl des Decans u. s. w. findet ihres Orts ihre Rüge; dagegen gibt der Verf. S. 392, 396 f. gute praktische Rathschläge für die Wahl der Presbyter, für Bezeichnung der Lehrer als Helfer, und S. 430 (in dem Capitel von der Landeskirche) stellt er auch den so viel angefochtenen Summe-episkopat ins richtige Licht; er wünscht nur (S. 436), daß dem Fürsten ein oberstes kirchliches Presbyterium zur Seite trete. Auf das Nähere dieser Vorschläge uns noch einzulassen, verbietet der Raum; wir sehen aber auch aus diesen Erörterungen, daß der Verf. nicht blos meditirend in seinem Studirzimmer auf- und abgeschritten ist, sondern sich mit bellem Blick im praktischen Leben umgesehen hat.

Lübingen.

Palmer.

Der evangelische Pfarrer und sein Amt. Pastoralbetrachtungen von J. Paludan-Müller. Aus dem Dänischen übersezt von E. A. Strube, Dr. phil. — Kiel, Verlag von K. von Wechmar, 1874. VIII und 270 S.

Es sind, wie der Titel sagt, Betrachtungen, insofern also anders gehalten als ein schulmäßiges Pastorallehrbuch, nicht aber im Ton des Erbaulichen, sondern gedankenmäßig in die verschiedenen Seiten der Sache eingehend. Wir können diese Schrift nicht besser charakterisiren, als es der Verf. selbst thut in folgenden Sätzen der Vorrede (S. VI), die wir deshalb wörtlich ausheben: „Meine Pastoralbetrachtungen haben sich selbst geschrieben, denn sie sind nur das

Ergebniß meines eigenen Predigerlebens, so wie dieses meiner individuellen Persönlichkeit und theologischen Bildung gemäß durchgemacht ist. Sie haben Alles erreicht, was ich für sie wünschen darf, wenn sie Jemanden stärkend und anregend ansprechen, so daß ihm die Würde und Unentbehrlichkeit des Predigamtes recht fühlbar wird. . . . Wofern ich mich nicht gänzlich irre, ist es eben die volle Energie der Persönlichkeit, welche während des jetzigen Zeitwechsels von den Trägern des kirchlichen Amtes gefordert werden muß. Wo die Predigerthätigkeit, voll Keuers und Geistes, unter den Menschen durchschlägt, hat die Verschiedenheit der Kirchenordnungen und der kirchlichen Zustände nicht viel zu bedeuten.“ Freilich werden diese letzteren gleich hernach nicht in rosigem Lichte betrachtet. „Für das evangelische Gemeindeleben sind die Tage böß und nicht nur böß, wie sie es immer gewesen sind. Die ungeheure Aufregung des Menschenlebens heutzutage hat sich auch über dieses Leben hingewälzt. Der wachsende Verkehr durchlöchert mehr und mehr die alten Sitten, die ehedem an die kirchliche Ueberlieferung gebunden waren; das immer weiter greifende bloß humane Culturleben wirkt eine wachsende Menge unruhiger Weltgedanken in die Gemüther hinein; die Glaubensverleugnung, welche sich ehedem auf den Höhen der Intelligenz hielt, ist in das gemeine Volk hinabgestiegen. . . . Die Zeichen der Zeit deuten nicht darauf hin, daß die vom Staate geschützten Kirchenordnungen die Gemeindeglieder unter dem Gehorsam des Wortes und an die kirchlichen Institutionen zu halten vermögen. Und so ist der Pfarrer, der das Gemeindeleben zusammenhalten soll, an seine eigene persönliche Tüchtigkeit gewiesen, eine Tüchtigkeit, die immer entschiedener auf die Probe gestellt wird.“ Das also ist der Gesichtspunkt, von welchem aus der Verf. die Amtsaufgabe faßt, von welchem aus er den Amtsgenossen das Gewissen schärfen will. Es wäre nicht wohlgethan, die Wahrheit dieser Prämissen anzufechten; nur sofern der Verf. die Gegenwart in einen so scharfen Contrast setzt zu dem, wie es „ehedem“ war, scheint dem Ref. eine kleine Modification nicht überflüssig. Das Festhalten der kirchlichen Traditionen im Bekenntniß, im Cultus und in der Volkssitte war einst unstreitig ein gemeinsames; der Einzelne konnte und wollte sich demselben viel weniger entziehen, und wenn er es that, hatte er die öffentliche Meinung gegen sich; auch schlechte Prediger hatten volle Kirchen und dem unwürdigen Träger des Amtes kam die Würde des Amtes zu Gute. Aber stand darum das wirkliche christliche Leben, der Glaube, der nicht Aberglaube ist, die Liebe, die vom Herzen kommt, höher in den Gemeinden? Und wo dies wirklich der Fall war, ist es nicht damals und zu allen Zeiten die Wirkung edler und kräftiger Persönlichkeiten gewesen? Was damals äußerlich wie eine Einheit, als Gemeindeleben, sich darstellte, das bestand innerlich doch schon immer aus Elementen von sehr verschiedenem Werthe; diese sind jetzt auseinandergegangen; aber wie sich die kirchliche Gemeinschaft auch gestalten mag, es ist ganz so, wie der Hr. Verf. S. VIII sagt: „Mögen die Zeiten sein, wie sie wollen, wir müssen sie gebrauchen; — am wenigsten wird es unserer Predigerthätigkeit frommen, wenn wir sie mit Zweifel im Herzen, als ob sie ohne Frucht wäre, ausüben: immer reißt die Frucht, dem Willen des Herrn gemäß.“ Diese Zuversicht zu stärken, aber auch zu zeigen, was unsererseits nöthig ist, um sie zur Erfüllung zu bringen, das ist die Absicht des Verfassers, die er gewiß an Vielen um so eher erreicht, je ruhiger, leidenschaftloser und gründlicher er in diesen Betrachtungen zum Leser spricht.

Näher präcisirt er das oben Angeedeutete S. 7 in den Sätzen: „Der Herr hat uns in dieser Zeit für seine Gemeinde eine große und schöne Aufgabe gestellt, die freilich in der Ausführung sehr schwierig ist: die nämlich, seines Wortes Kraft und Segen in unsern Pfarrgemeinden überwiegend durch unsere persönliche Thätigkeit und unsern Glaubenseifer aufrecht zu erhalten und auf den Boden der Freiheit hinüberzuführen, was von christlicher Lehre und Leben von gläubigen Vätern, wenn auch in der Gestalt staatskirchlichen Zwanges, auf uns gekommen ist. Den Dienst des Herrn, den unser Volk freiwillig einging während der Reformationsbewegung und deren Nachwirkungen, und welcher durch das Eingreifen der Menschen in Gottes wahre Kirchenordnung zu einem gesetzlichen Zwangsdienst herab sank, wo der Segen Gefahr lief, verloren zu werden, — den sollen wir, ein Jeder in seinem Kreise, wieder aufzunehmen versuchen und so die Bande der christlichen Ueberlieferung, welche zu brechen drohten, für dieselbe zusammenknüpfen.“ So richtig dieser praktische Ausdruck unserer jetzigen Aufgabe ist, möchten wir doch daran erinnern, daß erstens „unser Volk“ doch nicht so schlechtweg freiwillig ein evangelisches wurde — das *jus reformandi* lag bekanntlich in der Hand der Fürsten, und zweitens stimmt es schwerlich ganz mit der historischen Gerechtigkeit, die Entstehung des Summepiskopats, die staatliche Nöthigung zum kirchlichen Bekenntniß, zur kirchlichen Trauung u. s. w. einfach als menschlichen Eingriff in Gottes wahre Kirchenordnung zu bezeichnen; unseres Wissens hat noch Niemand eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben gewußt, wie es unsere evangelischen Fürsten denn eigentlich anders hätten angreifen sollen und können, um dem Evangelium in ihren Gebieten eine sichere Stellung gegen die nimmer rastenden jesuitischen Machinationen zu wahren. Von unserm jetzigen Standpunkt aus ist es leicht, sich unter dem Namen „Gottes wahre Kirchenordnung“ ein Kirchenideal zu construiren und auszumalen; aber gegen jene realen Mächte wäre im 16. und 17. Jahrhundert mit solchem Ideal nichts auszurichten gewesen. Daß übrigens der Verf. nicht mit der Gleichgültigkeit oder gar Schadenfreude das Zerfallen der alten kirchlichen Ordnungen betrachtet, wie wir solches bei modernen Theosophen und Chiliaften finden, zeigt er S. 14 mit den Worten: „Daß eine gesellschaftliche Ordnung vorhanden sein muß, welche ihren Ausdruck in Lehre, Ritus, gottesdienstlichen Handlungen, Verpflichtungen gegen die Gesellschaft, Forderungen an den Lebenswandel u. s. w. hat, ist eine Selbstfolge, und man kann völlig ruhig darüber sein, daß diese Selbstfolge von allen denen anerkannt werden wird, deren freier persönlicher Glaube sie an den Gehorsam gegen das Wort Gottes bindet oder welche doch so weit unter dem Einfluß der berufenden Gnade stehen, daß sie sich selbst gegenüber es nicht wagen, sich von demselben abzuwenden und mit demselben zu brechen.“ Gewiß; aber wenn dem so ist, so dürfen wir mit getrostem Muth trotz Allem und Allem auch in die unwölkte Zukunft schauen. — S. 17 lesen wir: „Die Stellung, welche das kirchliche Amt von Anfang an erhielt, ist die schwache Seite der Reformation, wie der Gedanke vom allgemeinen Priesterthum deren starke Seite ist.“ Daher habe die lutherische Kirche es bisher nicht vermocht, (S. 18) irgend eine Form für ihre Selbstregierung zu finden, welche ihren Grundsätzen entspreche. Die reformirte Kirche habe eine sicherere Stellung in der Gesellschaft gewinnen können, weil sie sich zu einer überwiegenden Schriftkirche gemacht und so ohne Bedenklichkeiten die starke Seite der Reformation, das allgemeine Priesterthum, zur

Geltung habe bringen können. Wir bedauern, daß der Hr. Verf. diese Thesen nicht näher erläutert und mit historischen Belegen gestützt hat; wenn wir ihn aber nicht ganz mißverstehen, so müßte sein Urtheil schließlich darauf hinauslaufen, daß die lutherische Kirche durch ihren Sacramentsbegriff genöthigt gewesen sei, den Gedanken des allgemeinen Priesterthums durch den Gedanken der Sacramentsverwaltung zu beschränken. Aber wenn er dann mit besonderer Betonung den Satz aufstellt: „Die Kirche muß ihrem innersten Wesen nach ein Amt, einen Dienst des Wortes als Organ des Herrn haben, das über der Gemeinde steht“, und nur beklagt, daß diese Erkenntniß weder von Luther noch späterhin irgend eine zusammenhängende Anwendung auf die Bildung der Kirche gefunden habe: so gestehen wir, nicht zu wissen, was eigentlich Luther und seine Nachfolger zu diesem Zweck hätten thun sollen, das sie unterlassen haben. Es wäre dankenswerth gewesen, wenn der Verf. ganz genau gezeigt hätte, wie man es hätte angreifen müssen — und zwar unter den historisch gegebenen Verhältnissen —, um nicht „stehen zu bleiben zwischen stets fehlgeschlagenen Versuchen, eine kirchliche Autorität zu Stande zu bringen, ohne Rechenschaft darüber geben zu können, wo der Schwerpunkt derselben liege“ (hat das Luther wirklich nicht gewußt?) „und zwischen der Furcht, den Grundgedanken der Reformation vom allgemeinen Priesterthum zu verkennen“. Es dürfte vielleicht der Sinn des Verf. auch so sich ausdrücken lassen: Die lutherische Kirche war in schwieriger Lage, weil sie die Mitte halten wollte zwischen einem reformirten Gemeindeprincip (das freilich etwas Anderes war, als was von einer bekannten Seite jetzt so genannt wird) und zwischen katholischem Priesterthum. Ob diese Mitte jemals ganz reinlich hergestellt und zwar praktisch hergestellt werden wird, so daß das Zünglein der Wage nimmer weder nach rechts noch nach links schwankt, das haben wir nicht zu untersuchen; den Kanon, der sich auf derselben Seite findet: „Man kann mit Sicherheit das Glaubensleben sich ganz frei bewegen lassen, wenn man nur durch das kirchliche Amt das Gotteswort geltend macht, welches der Herr selbst an seine Stiftungen gebunden hat“ — kann man gelten lassen, aber wir meinen, diesen Grundsatz von Männern wie Spener, Bengel und ähnlichen längst befolgt zu wissen, und die weitere Ausführung des Verf. in den einzelnen Capiteln hat uns dies bestätigt.

Im ersten derselben, welches die Ueberschrift trägt: „Der Herr und der Diener“, wird unter Anderm S. 31 erinnert, wie wenig klar, bestimmt und constant sich Luther über das Pfarramt in der Kirche und dessen Verhältniß zum allgemeinen Priesterthum ausgesprochen habe. „Der Prediger wird geboren, der Diener wird berufen“, mit dieser Distinction Luthers ist für die praktische Frage allerdings nichts gesagt; es folgt ja nur, daß alsdann diejenigen, die zu Predigern geboren sind, zu Dienern berufen werden; vollends verwirrt aber wird der Gedanke dadurch, daß Luther jenes Geborenwerden mit der Wiedergeburt identificirt, statt etwa nach 1 Kor. 14 darin ein specielles Charisma und hierdurch eine innere Berufung (vgl. S. 45) zu erkennen. Allein wenn der Hr. Verf., weil ihm Luthers Argumentation für die Nothwendigkeit des Amtes aus dem Bedürfniß der Ordnung nicht genügt, dafür (S. 36) eine unmittelbare Einsetzung des Pfarramtes durch Aussprüche des Herrn behauptet, wofür er aber nur Matth. 24, 45 — 51 anführt, so können wir dem hier nur ein einfaches quod non entgegensetzen; der Gegenbeweis ist anderweitig zur Genüge geführt. Nun soll aber jene Noth-

wendigkeit (S. 34) daraus erhellen, daß die Gemeinde ohne ein über ihr stehendes Amt ihre feste und bleibende Gemeinschafts-Einheit mit dem Herrn und zwischen den Gläubigen unter einander nicht nachweisen könne. Wir lassen nicht unbeachtet, daß der Verf. vorsichtigerweise nicht sagt, die Gemeinschafts-Einheit mit dem Herrn würde ohne festes Amt ganz fehlen; aber ist sie durch das feste Amt auch wirklich sicher erwiesen? Und wenn es sich um die Einheit der Gläubigen unter sich handelt, würde nicht consequenterweise dieses Argument auf einen Papst führen? Auch die Entgegensetzung zwischen Kirche und Secten (S. 35) trifft nicht genau zu; die bischöflichen Methodisten (und diese wird ein guter Lutheraner doch wohl zu den Secten rechnen?), noch mehr die Irvingianer haben bekanntlich ein festes Amt, letztere sogar in stark katholisirender Weise. Die praktischen Lehren jedoch, die der Verf. an seine Theorie anknüpft, sind gut und für jeden Diener der Kirche beherzigenswerth, so namentlich S. 57, wo er sagt: „Die lauten Proteste gegen die Welt sind es nicht, worauf es ankommt und womit dem Herrn am besten gedient wird. Sie können vielleicht manchmal nothwendig werden. . . . Aber dies ist doch eigentlich nicht das Entscheidende, sondern das stille persönliche Leben mit dem Herrn, die Nachbildung seines heiligen Wesens im eigenen Herzen, der Kampf mit den Gedanken in demselben, welche noch im Dienste der Welt stehen, des Gebetes und der Betrachtung beständiges Del für das Feuer des Altars.“

Aus den folgenden Capiteln, welche überschrieben sind: der Pfarrer als Beamter; persönliche Bedingungen für die Verkündigung des Wortes; die Verwaltung der Sacramente; die Vorbereitung auf die Confirmation; der Seelsorger; das Gebet; das Studium des Pfarrers; die Kirche und die Pfarrgemeinde — müssen wir uns begnügen nur einiges Wenige noch namhaft zu machen. S. 91 wird davor gewarnt, und mit vollem Recht, irgend einen bedeutenden Prediger unmittelbar nachahmen zu wollen; Referent hat noch immer wahrgenommen, daß solche Nachahmer gerade die schwachen Seiten ihres angebeteten Vorbildes reproduciren und noch übertreiben, während sich das Echte eben nicht nachahmen läßt. S. 93 wird mit Berufung auf Schleiermacher der Rath gegeben, den letzten Theil einer Predigt ungeschrieben zu lassen, um sich an freies Reden zu gewöhnen; meines Wissens hat aber Schleiermacher vielmehr gerade die letzte Partie und den Schluß geschrieben, auch wenn er die ganze übrige Predigt nur in Gedanken vorbereitete. Letzteres ist jedenfalls das Richtigere, denn gerade ein abgerundeter Schluß findet sich nicht so leicht *ex tempore* und nirgends ist man so sehr in Gefahr, sich in Allgemeinheiten und Trivialitäten zu verlieren, als wenn man den Schluß erst während des Redens suchen muß. Desto mehr sind wir einverstanden mit dem Sage S. 98: „Das ist eine schlechte Predigt, welche nicht Gedanken und Bedürfniß für eine andere Predigt aus sich hervorbringt, welche nicht das Gefühl erzeugt hat, wie weit das Evangelium in seiner Erhabenheit und Größe sich über die geschehene Verkündigung hinaus erstreckt.“ Ebenso S. 100: „Es ist traurig bestellt, wenn das Feuer, welches einmal in der Verkündigung brannte, allmählich ausstirbt und diese herabsinkt zu einer schlaffen Wiederholung, einer gewohnten Fertigkeit, in welcher nichts neu wird. . . . Wir müssen jung sein können in dem alten Worte, jedesmal, wenn wir ihm dienen sollen; wir müssen mit unserer eigenen Predigt wachsen.“ Desgleichen S. 186: „Ein Seelsorger zu werden, kann man am allerwenigsten von Andern lernen.

Vernt man nicht auf seinem eigenen Wege es auf seine eigene Weise sein, während des Wachsens im Herrn, welches der heilige Geist gibt, so lernt man es nie." Ferner S. 224 (über das Studium des Pfarrers): „Der evangelische Pfarrer darf sich nicht in die Praxis eines kirchlichen Amtes einschließen und sich selbst außerhalb des allgemeinen Menschenlebens stellen als Inhaber und Verwalter ewiger Güter und Gnadengaben, die ihm von Andern gehören. Gibt es Jemand, welcher sagen muß, daß nichts Menschliches ihm fremd sei, so ist er es." Eben-
 darum spricht S. 229 der Verf. sehr entschieden aus, daß nicht eine abgeschiedene Seminarbildung, sondern die freie Universitätsbildung diejenige ist, welche als Vorbereitung auf die Predigerthätigkeit in der evangelischen Kirche allein dem Wesen derselben entspricht und dem Anspruch derselben an ihre Diener genügen kann. Der Aufmerksamkeit des Lesers möchten wir im Zusammenhang damit auch besonders den Abschnitt S. 240, der das Christologische in der Theologie näher erörtert, empfehlen; „es ist eine ganz mißverständene Ehrfurcht, welche dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens erwiesen wird, wenn man ihn nur als den dogmatischen Christus festhalten will. Dies war der Christus des Mittelalters — des Menschen Sohn ganz verschwunden in dem Sohn Gottes —, aber nicht der der alten Kirche und nicht der der heiligen Schriften." Stellt sich damit der Verf. gegenüber der lutherischen Dogmatik auf einen freieren Standpunkt, so tritt er im letzten Abschnitt sehr entschieden für die lutherische Kirche ein, von der er S. 263 sagt, „sie sei ihrem wahren Wesen nach keine confessionelle Kirche, sondern der Ausdruck für die heilige allgemeine Kirche". Dieser ganze Abschnitt dürfte durchsichtiger sein; einer Behauptung wie die eben angeführte, wird entgegenstehen, daß nicht nur die lutherische, sondern auch die reformirte Kirche der Ausdruck für die heilige allgemeine Kirche sein will und daß sich nicht recht klar machen läßt, in welchem Sinn die lutherische keine confessionelle sein soll. Destomehr stimmen wir — und damit wollen wir uns von dem Verf. verabschieden — der Aeußerung S. 267 zu, daß es ein dermalen häufiger Fehler sei, das Urtheil über das kirchliche Leben überwiegend nach dem zu fällen, was in die Oeffentlichkeit hervortritt in Zusammenkünften, Versammlungen u. s. w., und die stille Arbeit in den Pfarrgemeinden zu übersehen. Es gibt auch auf deutschem Boden Kirchenmänner, die einen Diener der Kirche nicht für voll gelten lassen, wenn er nicht auf Kirchentagen, Conferenzen u. s. w. herumfährt, sondern auf seinem Posten bleibt und daheim seines Berufes wartet.

Männer wie der Hr. Verf., wie vor ihm Martensen, bringen in Deutschland den dänischen Namen zu Ehren. Möge auch ferner zwischen beiden Ländern nur solch ein friedlicher Austausch edler geistiger Kräfte und Gaben fortbauern!
 Lübingen. Palmer.

Ausgewählte Predigten von Henry Ward Beecher. Deutsch von E. Rannegieser, Archidiaf. in Rathenow. Berlin, Vergold, 1874. XIV und 282 S.

Da Referent vorlängst (1874, I, S. 175) die Vorträge Beechers über das Predigtamt in diesen Blättern angezeigt hat, so erscheint es als billig zur Richtigstellung des Urtheils, auch obige neue Publication desselben Verfassers (und Uebersetzers) nicht zu ignoriren, in welcher es sich ja zeigen muß, wie Beechers Theorie

nun in seiner eigenen Praxis sich spiegelt. In der genannten Anzeige habe ich beiläufig geäußert: ob der Autor Methodist sei, wisse ich nicht, nach einer Stelle S. 16 sei es nicht der Fall; der Geist der Schrift sei aber methodistisch. Das war der kurze Ausdruck für dieses gewaltsame Hinarbeiten auf augenblickliche Erweckungen, das in jenen Vorträgen dem Prediger zur Aufgabe gemacht wird. Gern aber gestehe ich, daß ich die hier veröffentlichten Predigten allerdings in dieser Beziehung besser finde, als die Theorie war — das findet sich ja manchmal, obgleich auch das Umgekehrte nicht selten ist. Und was der Herausgeber (Vorr. S. X und XI) musterhaft findet, — die realistische Reichhaltigkeit und Frische und „die vertrauende Liebe, den männlichen Muth und die freimüthige Offenheit“ des Redners: das erkenne ich vollständig an. Es will in der That etwas heißen, einem angloamerikanischen Publikum gegenüber mit solcher Unbefangenheit z. B. von der Inspiration der Schrift und dem Rechte der Wissenschaft zu reden, wie er es in der vierten Predigt (S. 67 ff.) thut, deren Hauptgedanke ist, daß die Bibel ein Lehrbuch sei in Bezug auf das Leben und die Bestimmung des Menschen; sie beschränke sich selbst auf Leben und Wandel, nicht aber wolle sie Kosmogonie, Astronomie, Geologie lehren; jedoch sei nicht zu zweifeln, daß richtig verstanden diese beiden Offenbarungen Gottes, Schrift und Natur, einander gar nicht widersprechen können („Gott lügt nicht; er widerspricht in der einen seiner Offenbarungen nicht dem, was er in der andern geschrieben hat.“ S. 83.). Und in einer Predigt, auf die wir nachher noch von anderer Seite zurückkommen werden, S. 257 sagt er den Männern, die mit dem herrschenden theologischen System nicht einverstanden sind: „ihr braucht deshalb das geistliche Amt nicht aufzugeben, braucht aus der Kirche Jesu Christi nicht auszuscheiden. Es kommt nicht wesentlich darauf an, daß ihr mit allen Artikeln des Glaubens harmonirt. Wenn ihr zu Gott im rechten Verhältniß stehet, wenn euer ganzes Leben Liebe athmet gegen euere Brüder; wenn ihr bei ernster Selbstprüfung findet, daß ihr dafür allein lebt, eure Mitmenschen immer besser lieben zu lernen und sie aufzubauen in jeder Art von Liebe, dann seid ihr wesentlich Christen und ihr habt Besitz von der wesentlichen Wahrheit, die in Christo ist“; — ein Liberalismus, der allerdings sattsam beweist, daß Beecher kein Methodist und kein Anglikaner ist. Gleichwohl müssen wir bei dem Wunsch und der Hoffnung beharren, daß die deutsche evangelische Predigt sich von solchen amerikanischen Mustern nicht anstecken lassen möge; und wenn der Uebersetzer sich auf Theodor Weber's Betrachtungen über die Predigtweise (die wir in Bd. XVI 1871. S. 186 ff. besprochen haben) in der Ueberzeugung beruft, daß, was Weber fordere, von Beecher in hervorragender Weise geleistet sei, so möchten wir wohl wissen, ob Weber selbst damit einverstanden ist. Jene realistische Reichhaltigkeit, jene Ungenirtheit im Besprechen aller möglichen Dinge muß denn doch ihre Grenze haben an der Würde und dem Sinn einer gottesdienstlichen Feler; und dafür haben wir ein empfindlicheres Gefühl, als man dies auf amerikanischem Boden haben mag. Wenn der Verfasser in den früher besprochenen Vorträgen statt der Kanzel eine Plattform und die Sitze ringsum amphitheatralisch aufgebaut haben will, — in so weit hat er Recht, als seine eigenen Predigten vielmehr den Eindruck einer Volksrede bei irgend einem Meeting, als den einer Predigt für die zum Gottesdienst sonntäglich und andächtig versammelte Gemeinde machen. Die heilighüthliche Stimmung, die auch der lebhafteste deutsche

Prediger zu verlegen sich scheut, kann da nicht aufkommen, wo man vom Prediger alles mögliche, worüber die Zeitungen sich auslassen, in derselben Sprache, wenn auch in christlichem Sinn und mit christlicher Tendenz abhandeln hört. Daß es auch in Deutschland Gelüste nach solcher Rhetorik gibt, wissen wir sehr wohl; wir hoffen aber, der deutsche Sinn werde dieselben nicht herrschend werden lassen. Der Herr Uebersetzer hat erst noch, seiner eigenen Erklärung gemäß, solche Predigten des Verf. nicht mit aufgenommen, von denen er fürchtet, sie seien dem deutschen Geschmack gar zu stark; es ist aber klar, wer einmal diesen Ton angeschlagen hat, der wird immer weiter hineingerathen; das strenge Maß des irdlich-gottesdienstlichen Bewußtseins ist ihm verloren gegangen. Daß wir darum, wie uns in der Vorrede S. IX im Anschluß an eine dort citirte Schrift vorgeworfen wird, in einen liturgischen Ton gerathen, also das Homiletische vom Liturgischen nicht recht zu scheiden wissen, ist durch die deutsche Predigt der Gegenwart factisch widerlegt. — Ob, wie der Uebersetzer rühmt, (S. VIII) die christliche Weltanschauung des Verf. eine speculative sei, will ich nicht näher untersuchen; die Darstellung wenigstens bewegt sich ganz in der Weise verständiger Reflexion, so daß die Erörterung oftmals ganz den Charakter einer lebhaften Conversation unter gebildeten Leuten trägt, die nicht ohne Geist geführt wird, aber so ziemlich obenhin geht. — Es sei mir nur noch erlaubt, ein einziges Beispiel hinzuzufügen. Die letzte dieser 12 Predigten, mit dem Thema, „Die Hoheit und Dauer der Liebe“ über 1 Kor. 13, 13 beginnt folgendermaßen: „Unter allen Symphonien, die Beethoven geschrieben hat, scheint mir die fünfte den Höhepunkt einzunehmen. Die übrigen strömen von ihr aus, wie die Lichtstrahlen von einer Centralsonne. (?) Sie bildet die großartigste, leuchtendste Offenbarung des musikalischen Genius. Nun, was die fünfte Symphonie für Beethovens Musik ist, das ist, meine ich, dieses 13 Cap. des 1. Korintherbriefs für die Bibel.“ Gewiß, die C-mollsymphonie stellen auch wir am höchsten unter aller Musik gleicher Gattung. Aber schon daran scheitert die Vergleichung, daß mit der dämonischen Gewalt dieser Musik die heilige Contemplation, die friedevolle Reihe des paulinischen Hymnus auf die Liebe keine, auch nicht die mindeste Aehnlichkeit hat. Allein selbst abgesehen von diesem Fehlgriff: welcher deutsche Prediger, der so eben der Gemeinde das betreffende Capitel oder auch nur den Schluß vorgelesen hat, wäre im Stande, nun seine Rede mit dem Lob einer Beethoven'schen Symphonie zu beginnen?? Dann folgt eine man möchte sagen, physiologische Analyse des Wesens der Liebe, die schließlich als sympathisches Wohlwollen definiert wird. Das beste an der weitem Ausführung ist die Individualisirung S. 251, wo der Prediger sagt: „Ich halte diesen Schild“ (nämlich der Liebe, die im Verbrecher den Menschen nicht vergift) „über jede arme Dirne, die auf der Straße umherläuft . . . über jede Spielhölle, jeden Mörder“ u. s. w.; Aber während der Zuhörer erfahren möchte, in welchem Sinne Glaube und Hoffnung aufhören, kommt der Verf. auf Orthodorie zu sprechen, die von der Liebe überwogen werde; und während das Thema auf die Frage führen müßte, ob die Liebe auch als Gattenliebe (etwa im Hinblick auf Matth. 22, 30), als Kindesliebe den Tod überdauere, wird die Dauer eigentlich gar nicht besprochen. Das ist Freiheit von den Regeln der Homiletik!

Wir wollen dem Herrn Uebersetzer gewiß nicht den Vorwurf machen, er habe durch diese Publication unsern deutschen Predigern, zumal den jüngeren, ein ge-

fährliches Beispiel gegeben; es gibt Vorgänge, die mehr Gefahr drohen. Aber die Ueberzeugung können wir nicht verleugnen, daß, wenn diese Predigtweise in der deutschen evangelischen Kirche üblich würde, das nichts anders als eine Verwilderung bedeutete. Unsere Prediger werden diese Arbeiten des transatlantischen Collegen immerhin mit Vergnügen lesen, hin und wieder auch für rednerische Behandlung eines Gegenstandes sich etwas merken, schließlich aber sich um so klarer bewußt werden, was der Predigt in gottesdienstlicher Stunde geziemend ist und was nicht.

Tübingen.

Palmer.

Evangelische Pädagogik von Dr. Christian Palmer Vierte verbesserte Auflage. Stuttgart, 1869. Druck und Verlag von J. F. Steinkopf. S. 731.

Wiel später als die Redaction beabsichtigte, erscheint die Anzeige der vierten Auflage der Pädagogik des Herrn Dr. Palmer in dieser Zeitschrift. Der Tod des Mannes¹⁾, welchem ursprünglich diese Aufgabe zugefallen war, und welcher kompetenter gewesen wäre, sie zu lösen als der Unterzeichnete, hat eine solche Verzögerung hervorgerufen.'

Eine Recension im engeren Sinne zu geben, verbietet dem Verfasser eine zwiefache Erwägung. Ein wissenschaftliches Werk, welches in neuer Auflage erscheint, hat schon dadurch selbst den Beweis geliefert, daß es wesentliche Bedürfnisse befriedige, vorhandene Lücken ausfülle. Und welche dies seien, das wird ja die Kritik wohl festgestellt haben, als das Werk zum ersten Male ihr Urtheil forderte. Es von Neuem abzugeben, dazu kann sie nur veranlaßt werden, wenn eine neue Auflage einen neuen Plan, eine neue Richtung sich aneignet. Da in der vorliegenden Auflage das genannte Werk die Spuren einer solchen Aenderung nicht zeigt, so ist die Kritik auch nicht verpflichtet von Neuem zu sprechen. Für den Verfasser dieser Anzeige kommt nun noch das Bewußtsein hinzu, daß er auf dem Gebiete der Pädagogik sich nicht ein solches Maas selbständigen und begründeten Urtheils erworben habe, um ein so allgemein geschätztes und ausgezeichnetes Werk der Kritik zu unterwerfen. Ebenso wenig aber würde es uns ziemen, einfach die Thatsache anzuzeigen, daß eine neue Auflage erschienen sei, das würde dem Werth und der hohen Bedeutung dieses Werks nicht entsprechen. Diesen glauben wir dagegen am ehesten gerecht zu werden, wenn wir uns mit dem Hrn. Verfasser über einige wichtige principielle Fragen der Pädagogik zu verständigen suchen, deren Beantwortung einem theologischen Leserkreis besonders am Herzen liegen muß und den Interessen einer theologischen Zeitschrift entspricht. Die erste Frage ist formeller Art und betrifft die encyclopädische Stellung der Pädagogik. Der Herr Verfasser hat diese Wissenschaft als eine theologische im vorliegenden Werke behandeln wollen, jedoch keineswegs in der Meinung, daß dies der einzig zulässige Ausgangspunkt sei. Vielmehr erkennt er außer der theologischen die philosophische Bearbeitung als gleichberechtigt an. (S. 79 u. d. f.) Die Möglichkeit dieser doppelten Behandlungswiese ergibt sich ihm daraus, daß die Pädagogik den Zweckbegriff der Ethik, den Objectsbegriff der Anthropologie entnehmen müsse. Nun seien aber Anthropologie und Ethik wieder sowohl Bestandtheile der

¹⁾ Herr Professor Dr. Moller in Göttingen.

Philosophie als auch der Theologie, und daher könne die Pädagogik ebenso wohl als philosophische wie als theologische Disciplin angesehen werden. Der Herr Verfasser sieht hier von einer Möglichkeit ab, welche, wie wir meinen, sein Urtheil über die encyclopädische Stellung der Pädagogik nothwendig verändern würde. Gesezt nämlich, es hätte sich eine christliche Philosophie und als ihre Bestandtheile eine christliche und doch nicht sowohl theologische als philosophische Ethik und Anthropologie gebildet, würde er dann wohl der Theologie und Philosophie, oder nicht vielmehr nur einer von ihnen die Pädagogik überantworten? Und gewiß doch würde die Entscheidung dann davon abhängig gemacht werden, ob die Theologie oder die Philosophie sich im vollen Besitze des pädagogischen Materials befinde. Nun hat ja erstere eine eigene Ethik entwickelt, welche anthropologische und psychologische Sätze aussprechen und erörtern muß. Und auch die Dogmatik kann sich dem nicht entziehen, dies Gebiet in den Kreis ihrer Begriffsbildung aufzunehmen. Allein Dogmatik und Ethik können doch nur die anthropologischen und psychologischen Fundamentalanschauungen, welche im christlichen religiös-sittlichen Selbstbewußtsein unmittelbar gesezt sind, bestimmen, aber sie sind nicht im Stande, darüber hinaus zu gehen und Systeme der Anthropologie und Psychologie zu bilden. Dazu fehlen ihnen die Mittel. Nun ruht die Pädagogik aber nicht nur auf ethischen, sondern auch auf anthropologischen und psychologischen Grundlagen, sie muß mit den Elementen dieser Wissenschaften unaufhörlich operiren, sie kann also nicht sowohl der Theologie als vielmehr nur der Philosophie das Material entnehmen, dessen sie bedarf. Es kommt noch etwas anderes hinzu. Die Pädagogik ist nicht nur Erziehungstheorie, sie ist auch Unterrichtstheorie, Didaktik. Diese ist aber wiederum eine Wissenschaft, welche logisch-psychologischen, philosophischen Charakter hat, also als philosophische Wissenschaft erscheinen muß. Endlich ist die Pädagogik Schultheorie. Der Begriff der Schule aber kann nur durch Beziehung auf den social-politischen Organismus erkannt werden. So sind es wiederum philosophische Erörterungen, zu welchen wir genöthigt werden. So kommen wir zu dem Resultat, daß die Pädagogik nicht als theologische, sondern als philosophische Disciplin betrachtet werden muß. Freilich können wir denen auch nicht beistimmen, welche sie ausschließlich der ethischen Kunstlehre zuweisen. Dieser ist sie nur als Erziehungstheorie eingegliedert. Dagegen liegt die Pädagogik als Unterrichts- und als Schultheorie außerhalb der ethischen Kunstlehre. Denn die Didaktik ist nicht Kunstlehre der Ethik, sondern der Logik und Psychologie, und die Schultheorie fällt der Politik, der rechtsphilosophischen Kunstlehre zu. Das anthropologische und psychologische Material vertheilt sich, wenn auch nicht gleichmäßig, auf diese drei pädagogischen Faktoren. Die Pädagogik ist also eine Combination von Elementen der ethischen, logisch-psychologischen, rechtsphilosophischen Kunstlehren, welche im Begriff der Jugendbildung geeinet sind. Sie ist also eine philosophische, nicht eine theologische Disciplin. Vesteeres auch nicht in dem weiteren Sinne, in welchem es der Herr Verfasser will. Verwandt ist die Pädagogik, wie die Religionsphilosophie und die philosophische Ethik, der Theologie, aber nicht ein Ausläufer der letzteren. Die Pädagogik und die practische Theologie — denn dieser würde ja die Pädagogik als theologische Wissenschaft angehören — verhalten sich zu einander, wie die Schulaufsicht und die kirchliche Thätigkeit des Geistlichen. Erstere ist nicht nothwendig mit der letzteren mitgesezt, sondern nur durch sie motivirt. Beide, Pädagogik und practische Theologie, sind

nicht Glieder eines Ganzen, sondern verwandte Glieder verschiedener Ganzen. Es ist also in der inneren Beziehung der Pädagogik zur Theologie, der Schulaufsicht des Geistlichen zu seinen kirchlichen Functionen Anlaß und Pflicht für die Theologen vorhanden, pädagogischen Studien sich zu widmen, wenn diese letzteren auch nicht im Begriff der theologischen Studien enthalten sind.

Es ist eine ganz andere Frage, ob die Theologie sich nicht veranlaßt sehen kann, die Pädagogik in den Kreis der von ihr zu bearbeitenden Disciplinen aufzunehmen, selbst wenn sie sich dessen bewußt ist, damit ein fremdes Gebiet zu betreten. Ist die Theologie überzeugt, daß die Philosophie die Pädagogik nicht auf dem Fundamente der christlichen Wahrheit aufbaue, oder doch nur ausnahmsweise dies thue, daß es wenigstens keinesfalls die allgemeine Regel für sie bilde, von den Grundsätzen des christlichen Bewußtseins in ihren pädagogischen Leistungen auszugehen, so wird sie sich nicht auf die ihr gesetzten Grenzen beschränken, sich nicht an die gültige Arbeitstheilung binden, sondern auch die Pädagogik in den Kreis ihrer Aufgaben hineinziehen. Aber damit würde sie der Pädagogik nicht den ihr eignenden specifisch philosophischen Charakter entziehen, um ihn durch einen theologischen zu ersetzen, sondern sie würde sich vielmehr auf den Standpunkt des christlichen Philosophen stellen und von ihm aus an ihre Aufgabe gehen. Und wer wollte läugnen, daß die Philosophie bis jetzt keineswegs sich in solchem Maße mit christlichen Ideen erfüllt habe, daß sie eine Ergänzung auf pädagogischem Gebiete, welche Theologen als christliche Philosophen gewähren, zurückzuweisen berechtigt sei. Ja es ist fraglich, sehr zweifelhaft, ob eine solche Durchdringung der Philosophie vom Evangelium je werde erreicht werden. Und daher wird eine Bearbeitung der Pädagogik von Seiten der Theologie immer zu den Bedürfnissen der christlichen Wissenschaft gehören. Aber wie gesagt, in solchem Falle handelt der Theolog nicht als Theolog, sondern als christlicher Philosoph.

Und so sehen wir denn auch im vorliegenden Werke nicht eine theologische Leistung, die es sein will, sondern eine philosophische Leistung, die es nicht sein will. Wir finden in dieser Pädagogik überall die Aeußerungen des christlichen Bewußtseins, die Reflexionen christlicher Gesinnung, aber nicht die Erzeugnisse theologischer Wissenschaft, theologischer Methode. So möge uns der verehrte Herr Verfasser gestatten, dies vortreffliche Werk nicht als eine theologische, sondern als eine philosophische Arbeit anzusehen und hoch zu schätzen. Der Werth des Werks wird dadurch nicht gemindert, sondern nur gemehrt. Denn es bleibt immer schwer, eine Wissenschaft zu bearbeiten, welche nicht dem Kreise der Berufswissenschaften angehört, ohne fremde Gesichtspunkte hineinzutragen. Ganz abgesehen davon, daß es gilt, eines sehr großen wissenschaftlichen Materials, welches ja auch unmittelbar nicht durch das Berufsstudium angeeignet ist, sich zu bemächtigen und die Herrschaft über dasselbe sich zu erwerben. In beiden Hinsichten gibt uns der Herr Verfasser Anlaß, ihm unbedingte Anerkennung zu zollen, und eine Freiheit und Unbefangenheit des Urtheils, eine vollkommene Beherrschung des fast unendlichen Stoffs, eine Vielseitigkeit der Bildung und des Wissens zu bewundern, wie sie in einem höherem Maße ein Pädagog nicht besitzen kann, welcher das Studium der Philosophie zu seinem Beruf gewählt hat. Fast möchten wir uns der Hoffnung hingeben, daß der Herr Verfasser mit dieser Auseinandersehung sich nicht im Widerspruche befinde, daß er einer christlichen Philosophie bereitwillig die Pädagogik als Eigenthum überantworten würde, und daß er nur deshalb diesen

Fall nicht in Betracht gezogen habe, weil die vorausgesetzte christliche Philosophie noch nicht in solchem Maaße in die Wirklichkeit getreten ist als nöthig wäre, wenn die Theologie auf die Behandlung der Pädagogik verzichten sollte, daß endlich der auf das concrete, wirkliche Leben gerichtete Sinn des Herrn Verfassers geklärtlich die abstracte formelle Untersuchung, welche wir glaubten anstellen zu müssen, sich versagt habe. Wir geben uns dieser Hoffnung hin, weil der Herr Verfasser, wenn wir ihn richtig verstanden haben, die Schule formell als eine Institution des Staats ansieht, der aber, wenn er ein christlicher ist, wenn er seine Zwecke und die Mittel zu ihrer Verwirklichung richtig erkennt, wie für die äußeren Ordnungen den Dienst der Ortsgemeinde, so für die inneren ethischen Beziehungen den Dienst der Kirche dankbar annehmen, ja selbst beanspruchen wird. Vgl. besonders S. 477 — 79. In welchem Maaße die Organe der Kirche an der Leitung der Schule Theil nehmen sollen, darüber werden in verschiedenen Staaten und zu verschiedenen Zeiten auch verschiedene Bestimmungen getroffen werden müssen. Und entsprechend dem Wechsel des Inhalts der Unterrichtsgegenstände in der Reihe der aufeinander folgenden Unterrichtsstufen wird auch die Grenze, welche für die Inspection durch kirchliche Organe gezogen werden muß, bald enger, bald weiter zu stecken sein. In der Volksschule bildet der Religionsunterricht das vorzüglichste Object, den Mittelpunkt alles Unterrichts, und daher wird auch der Geistliche das geeignetste Organ sein, die Aufsicht über die Schule auszuüben. Das Gymnasium dagegen und die Realschule haben in erster Linie nicht den Unterricht in der Religion, sondern in den Weltwissenschaften zur Aufgabe. In den letzteren ist aber der Geistliche nicht in dem Maaße heimisch, als er es sein müßte, wenn in seiner Hand die Inspection der Lehrer liegen sollte, die in der Pflege jener Wissenschaften ihren Beruf gefunden haben. Daher wird die Aufsicht über diese Schulen nicht einem Beamten der Kirche, sondern vielmehr einem Beamten des Staats anzuvertrauen sein, welcher aus dem Kreise der Männer hervorgegangen ist, welche an diesen höheren Lehranstalten den Unterricht erteilen, der also auch im Stande ist, diesen Unterricht nach Inhalt und Methode richtig zu beurtheilen. Der Religionsunterricht freilich, wenn auch nicht in methodischer, so doch in materieller Hinsicht, darf der Aufsicht kirchlicher Organe nicht entzogen werden. Denn nicht der Staat, sondern die Kirche nur kann entscheiden, ob der Religionsunterricht dem Bekenntniß der letzteren gemäß ist oder nicht. Ist der gesetzlich-geordnete Zusammenhang zwischen Kirche und höherer Lehranstalt nur ein eng begrenzter, so besteht zwischen Kirche und Universität der Natur der Sache nach eine noch geringere rechtlich begründete Verbindung. Nur die theologische Facultät, welche die Diener der Kirche bildet, muß mit den Organen der letzteren in Beziehung stehen. Denn die Erhaltung der theologischen Facultäten ist freilich eine Leistung, welche der Staat im Interesse der Kirche vollzieht, welche aber die letztere doch nur dann dankbar annehmen kann, wenn ihr Garantien gegeben werden, daß die Inhaber theologischer Lehrstühle auch ihren wirklichen Interessen dienen. Ebenso werden wir über das Verhältniß zwischen staatlicher und kirchlicher Einwirkung in Bezug auf Universitätsgottesdienste und Universitätsprediger urtheilen müssen.

Denn sehr verschieden wird unser Urtheil lauten, wenn uns die Frage vorgelegt wird, wie weit der innere und wie weit der äußere, gesetzlich geregelte Einfluß der Kirche und des Christenthums reichen solle. Jener ist unendlich und un-

begrenzt, dieser in enge Schranken geschlossen. Das Evangelium will alles Erkennen und Wissen durchdringen und bestimmen, aber kein Gesetz, keine Rechtsordnung kann dies Resultat zwingen. Nur der freie Wille, die persönliche Gesinnung der Erkennenden ist hier entscheidend. Das Gesetz kann polemische Ausschreitungen hindern, aber eine christliche Bearbeitung der wissenschaftlichen Disciplinen nicht hervorbringen. Nicht einmal auf dem Gymnasium und auf der Realschule darf es sich dies Ziel setzen, geschweige auf der Universität. Sind die Lehrer hier und dort gläubige Christen, dann wird auch ihr Unterricht ein christlicher sein; sind sie es nicht, dann kann keine Macht der Welt sie zu einer christlichen Behandlung der Unterrichtsgegenstände veranlassen. Ja, man wird auch nicht die Zulassung zum Lehramt an das Vorhandensein christlicher Gesinnung knüpfen dürfen. Diese Bedingung würde nur dann zulässig erscheinen können, wenn eine solche Fülle von ebenso durch christliche Gesinnung als durch wissenschaftliche Tüchtigkeit ausgezeichneten Lehrern der Schule zur Verfügung stände, daß sie Lehrer entbehren könnte, denen jene nicht eigen ist. Daß eine solche Voraussetzung in den thatsächlichen Verhältnissen nicht begründet ist, bedarf keines Beweises. Im Großen und Ganzen wird, wie ich vermüthe, der verehrte Herr Verfasser diesen Ausführungen beistimmen, wenn er auch vielleicht in manchen Beziehungen andere Modalitäten der Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Schule den Vorzug geben wird. Bei voller Uebereinstimmung in den Principien kann doch eine Differenz in Hinsicht auf die Verwirklichung derselben eintreten. Unwillkürlich wird hier das Urtheil durch die concreten Gestaltungen bestimmt, unter deren Einfluß sich das eigene persönliche Leben entwickelt hat. So sind für den Herrn Verfasser wohl in demselben Grade die württembergischen Rechtsordnungen maßgebend gewesen, wie für den Referenten die preussischen.

Wir kommen zur dritten und letzten Erwägung. In welches Verhältniß stellt der Herr Verfasser die Pädagogik zum Christentum? Wir befinden uns hier in so vollkommenem Einklang mit dem Herrn Verfasser, daß wir uns darauf beschränken, den Inhalt der sich hierauf beziehenden trefflichen Ausführungen kurz zu präcisiren. Die einheitliche Idee der Pädagogik ist im Begriff des Reichs Gottes gegeben. Den Menschen für dasselbe, also zum Menschen Gottes zu erziehen, bildet die pädagogische Aufgabe. Die Erziehung vermittelt die Erlösung. Die wichtigste Bedingung für den Erfolg der Erziehung liegt in der Weisheit des Erziehers. Das Christentum erscheint aber in konfessioneller Ausprägung. So auch die Pädagogik. Sie ist katholisch oder evangelisch. Der Gegensatz zwischen evangelischer und katholischer Pädagogik wird vom Verfasser scharf und bestimmt festgestellt. In der Erziehung für das Reich Gottes, welche im Bereiche der elterlichen Autorität und unter dem Einfluß des Familienlebens sich entwickelt, welche freien Gehorsam weckt, sittlichen Ernst und eine der Wissenschaft um ihrer selbst willen gewidmete Liebe pflegt, findet die evangelisch-protestantische Jugendbildung ihre Aufgabe, der Katholicismus dagegen erzieht vor allem für die Kirche, und um die priesterliche Gewalt von vorn herein zu steigern, wünscht er den Zögling aus dem elterlichen Hause in die kirchliche Erziehungsanstalt zu versetzen. Er pflanzt blinden Gehorsam in das Herz und sucht mittelst einer Belebung des Ehrgeizes das Streben nach der Wahrheit durch das Streben nach Anerkennung von Seiten der in den Lehrern vertretenen kirchlichen Autorität zu ersetzen.

Wie der Herr Verfasser diese Principien angewandt hat, können wir hier nicht entwickeln; es würde uns zu weit führen. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß die christliche, evangelische Bearbeitung des pädagogischen Stoffes sich wesentlich in der Ethisirung desselben zeigt. Diese Ethisirung läßt sich nun aber nicht immer gleichmäßig vollziehen. Denn wenn diese freilich eine vollkommene werden muß auf dem Gebiete der Erziehungstheorie, so kann sie nur in geringerer Energie da erscheinen, wo die Jugendbildungstheorie sich zur Unterrichts- und Schultheorie gestaltet. Denn die Erziehungstheorie ist ethische Kunstlehre, ihr Stoff ist durch und durch ethisch. Dagegen wird der didaktische Stoff von logisch-psychologischen viel mehr als von ethischen Gesetzen beherrscht. Und ebenso fordert die Schultheorie vor allem die Beachtung socialer und politischer Gesetze. Freilich ist die Ethik die Wissenschaft aller Wissenschaften, die centrale, fundamentale Wissenschaft, auf deren Boden sich jede andere Wissenschaft erbauen soll. Denn alles, was ist, ist um des Guten willen. Aber es ist etwas anderes, ob sich eine Wissenschaft auf dem Grunde der Ethik entwickelt¹⁾ oder sich als einen Theil der Ethik ansieht. Es ist also durchaus naturgemäß und berechtigt, daß der Herr Verfasser nach der Beschaffenheit des Stoffes den ethischen Faktor bald mehr bald minder betont und hervortreten läßt.

Wir wollten uns darauf beschränken, die Stellung zu charakterisiren, welche das vorliegende Werk der Pädagogik gegenüber der Theologie, der Kirche und dem Evangelium anweist. Wir wollen aber nicht von dem Werke scheiden, ohne es ausgesprochen zu haben, daß die christliche Wissenschaft in demselben eine in jeder Hinsicht vortreffliche, ausgezeichnete Leistung erblicken muß. Die Eigenschaft, welche der Herr Verfasser als die Grundtugend jedes rechten Erziehers betrachtet, ist seinem Werke in hohem Maaße eigen, die christliche Weisheit. Ihr verdankt daselbe das Ebenmaaß des Urtheils und der Darstellung, welches allem Einseitigen fremd die Elemente der Wahrheit, welche Partei sie auch vertreten mag, zu sammeln und im Lichte des christlichen Bewußtseins harmonisch zu vereinigen weiß.

Es sei uns schließlich gestattet, die Bitte zu erneuern, welche der Referent über die dritte Auflage dieser Pädagogik²⁾ in dieser Zeitschrift leider vergeblich ausgesprochen hat, es möge der Herr Verfasser bei einer gewiß nicht ausbleibenden neuen Auflage es nicht unterlassen, ein genaues Sachregister hinzuzufügen. „Das wird, wie der damalige Referent mit Recht sagt, ein bleibender Gewinn bei dem Gebrauche eines Buches sein, welches den Beruf hat, als rechtes Vademecum in hundert Fragen und Anständen den Weg zu weisen.“

Königsberg i. P.

H. Jacoby.

¹⁾ Vgl. z. B. Trendelenburg. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.*

²⁾ Bd. VII, S. 824.

GTU Library



3 2400 00294 9240

